Семененко А.А.

На правах рукописи

Шри Ауробиндо и академическая ригведология: непреодолимая пропасть или скрытое заимствование?

(Историографический этюд)



Воронеж — 2015

УДК 801.733

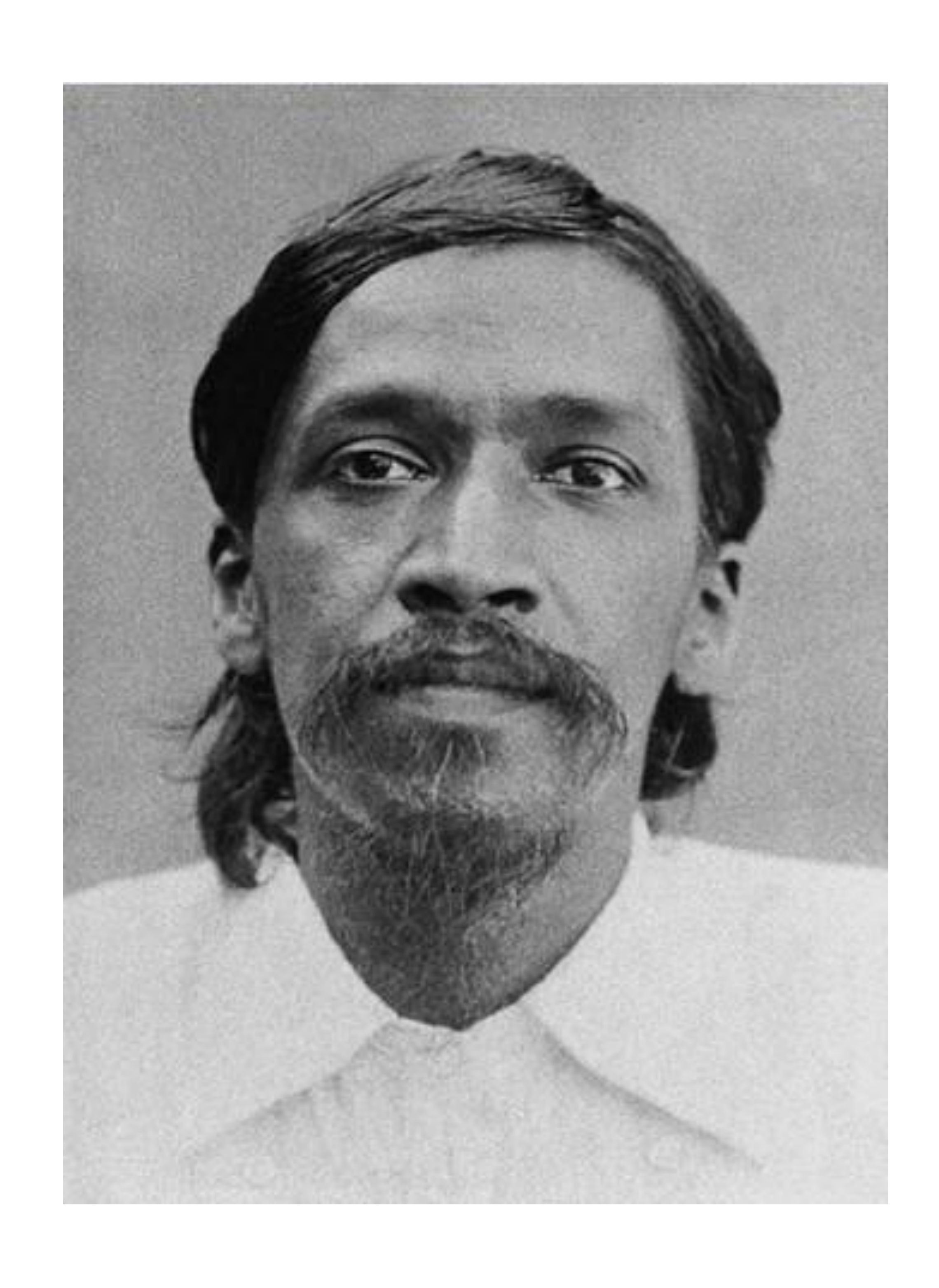
Р е ц е н з е н т д.филос.н. А.В. Арапов

Издание осуществлено при финансовой поддержке

Семененко Марии Фёдоровны и Тарасовой (Семененко) Наталии Андреевны.

Семененко А.А. Шри Ауробиндо и академическая ригведология: непреодолимая пропасть или скрытое заимствование? (Историографический этюд) / А.А. Семененко. — Воронеж: На правах рукописи, 2015. — 184 с.

ISBN 978-5-9907439-1-5



Шри Ауробиндо Гхошу,

вдохновившему автора на изучение Ригведы

и написание этой работы,

посвящается

Предисловие

Интерпретация Ригведы и в особенности её сакрального смысла является одной из самых сложных задач в прочтении текста, ибо такого рода интерпретация требует от исследователя такого же рода опыта, что в действительности является довольно редким явлением. Поэтому не удивительно, что таких интерпретаций почти нет. В этом контексте интерпретация Шри Ауробиндо является редким исключением, так как она организует весь материал Ригведы вокруг единого принципа духовной самореализации человека. Такой интерпретации не дерзнул сделать никто, т.к. очевидно, что не хватало ни самого внутреннего опыта, ни его понимания. Шри Ауробиндо изначально и сам не видел в Ригведе никакого духовного знания; лишь спустя много лет, после фундаментальных духовных реализаций (опыта Нирваны в 1907 году и Космического Сознания в 1909) он подошёл к переживаниям, которым не мог найти никакого адекватного объяснения в известной ему духовной литературе Упанишад и Бхагавадгиты, т.к. они не описывали и не объясняли тех состояний сознания, которые он переживал. Именно в этот момент Шри Ауробиндо открывает для себя Веду. Веда даёт ему новый язык, которым можно описать то, чего нельзя сделать языком ментальной структуры сознания, — поэтический язык сакрального символизма. Всю свою дальнейшую жизнь Шри Ауробиндо разрабатывает этот поэтический язык в своей поэзии, и в особенности в своём эпическом произведении «Савитри», которое становится вершиной его творчества.

С точки зрения истинности интерпретации текста, если о такой вообще можно говорить, интерпретация Шри Ауробиндо является наиболее адекватной, ибо является его собственной, оригинальной, базирующейся на его личном опыте. Она не выстроена на комментариях тех, у кого не было ни духовных переживаний, ни глубокого понимания психологии ведийского языка. Шри Ауробиндо заново открывает тайны Веды как в психологическом, так и лингвистическом аспектах. Имея опыт духовных переживаний, он интуитивно обращается с текстом, легко и свободно находит ему наиболее прямые и адекватные толкования, которые не противоречат целостному видению Веды. Такой интерпретации Веды мы не находим нигде — ни в индийской, ни в западной индологии.

В этом смысле данную книгу трудно переоценить, т.к. она является фундаментально важной для пересмотра основных постулатов в подходе к Ригведе и таким образом всех ведологических исследований. Александр Семененко проработал весь основной материал западной и отечественной индологии в поиске т.н. «неадекватности» психологической интерпретации Шри Ауробиндо, но нашел лишь её подтверждение. Отрицание интерпретации Шри Ауробиндо западной индологией зиждется не на тщательном анализе материала, но на предпочтении в подходе к его изучению. Это и понятно, так как для подхода Шри Ауробиндо нужен духовный опыт — и не просто какой-нибудь, но опыт озарённого, освобождённого и далеко продвинутого на пути духовных реализаций сознания, которое редко можно встретить даже среди тех, кто посвятил свою жизнь этому пути. Но эта трудность в интерпретации не может служить оправданием для отрицания её истинности без того, чтобы мы сами в глубине изучили её основные положения.

Исследуя Веды в свете Шри Ауробиндо, мы обнаруживаем, что понимание самого текста напрямую связано с изменением нашего собственного сознания. И что невозможно глубоко понять текст без того, чтобы дать ему место в нашем сознании и позволить ему таким образом сформировать само это понимание. Это и является основной трудностью подобного подхода. Так Ригведа естественно оберегает свои духовные сокровища от вторжения тех, кто, не желая изменить своё сознание, хотел бы заполучить знание Веды. Шри Ауробиндо сам говорит о том, что Веда скрывает свои тайны слишком эффективно даже от самой брахманической традиции.

«Тайные слова эффективно сохранили свою тайну от жрецов, ритуалистов, грамматистов, учёных, историков, мифологов, для которых они были ни чем иным, как словами невежества или нагромождением путаниц, чем они никогда не являлись для верховных древних праотцев и их озарённого потомства» («Секрет Веды», Пондичерри, 1998, С. 210).

Язык Веды — это её фундамент, на котором базируется вся психологическая интерпретация. Шри Ауробиндо заново открывает этот язык во всей его глубине. Он переосмысливает фундаментальные принципы этимологической науки и эмбриологии человеческой речи. Лишь на основе этого понимания психологии древнего языка мы можем попытаться

эффективно выстроить серьёзную научную интерпретацию Веды. Мне представляется, что именно непонимание этих основ лингвистической интерпретации Веды, предложенной Шри Ауробиндо, не даёт академической науке возможность пересмотреть свои постулаты. Нужен совершенно новый подход к изучению языка.

Исчерпав все возможные и невозможные интерпретации с точки зрения материалистической науки, современная индология в поиске когерентного содержания текста должна в конечном итоге прийти и постепенно приходит к наиболее адекватной и всесторонней интерпретации Веды, ключи к которой были предложены Шри Ауробиндо. Эта интерпретация базируется на двух основах, без которых она в принципе невозможна, — это наличие духовного опыта и глубинного и нового взгляда на язык. Можно даже сказать, что если бы Шри Ауробиндо интерпретировал Веду только лишь с точки зрения своего духовного опыта, то это был бы лишь субъективный подход к тексту и в этом смысле мы могли бы даже согласиться с критикой западных индологов. Но его поход базируется также на языке самой Веды, что и даёт нам право входа в её внутренние пространства и открытия тайных движений мысли древних Риши и целостного видения Ведийской религии. Понимание глубин древнего речепроизводства даёт нам прочное основание для научной интерпретации Веды.

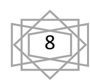
Эта метаморфоза преобразования сознания человека через мантрическую поэзию Вед, где сознание открывается духовному опыту Ведийских Риши через их поэзию, является необходимым агентом в интерпретации текста. И хотя этот подход требует от исследователя наибольших усилий и самоотдачи, так как он сам должен измениться, чтобы открыть возможности этого универсального Знания в самом себе — а такое изменение не из лёгких (так как истинные сокровища Веды не находятся на поверхности и не предназначались быть украшением обычной жизни непреобразованного человека, но открываются лишь тому, кто, по словам Шри Ауробиндо, «подготовил себя к получению этого имперсонального Знания») — тем не менее всё больше и больше молодых исследователей открывают для себя новые горизонты в понимании Ведического Знания как средства психологического и духовного преобразования сознания человека. И здесь не обойтись без основ, заложенных Шри Ауробиндо.

Как говорит сам Шри Ауробиндо в своих исследованиях Веды: «Только когда у нас есть ключ к пониманию символизма Ведийских образов Коровы, Солнца, Медового Вина и всех обстоятельств, связанных с легендой Ангирасов и деятельностью Праотцев, которые для ритуалистической или натуралистической интерпретации были набором несвязанных явлений, не говоря уже о безнадёжно нереальной исторической Арийско-Дравидийской интерпретации гимнов, мы наконец приходим к совершенно ясной и целостной картине, где каждый символ проливает свет на все остальные. Мы начинаем понимать каждый гимн в его целостности и в отношении к другим гимнам; каждая отдельная строка, каждый отрывок, каждый отдельный намёк в Веде неизбежно и гармонично обретает своё место в общем целом.» («Секрет Веды», Пондичерри, 1998, С. 195).

В этом смысле данная книга является началом довольно трудного, но истинного переосмысления Веды в академической науке. Александр Семененко, прослеживая элементы психологической и духовной интерпретации в основных работах отечественной и западной индологии, сравнивает их с открытиями Шри Ауробиндо и показывает несостоятельность других возможных подходов к Веде по сравнению с её духовной интерпретацией. Такого рода несостоятельность стала уже характерной чертой современных исследований, где невразумительный характер Самхиты рассматривается уже чуть ли не как главная характеристика Веды. Такой текст можно прочитать любым способом и вложить в него всё, что угодно, что и делали западные индологи на протяжении двух столетий, вкладывая в него своё собственное понимание ведийской религии, психологии, философии, социологии и языкознания. Такая наука уже исчерпывает свои возможности, теперь нам нужна другая наука о Веде, где Знание (санскр. veda) и есть центральный мотив ведийских гимнов.

Владимир Яценко

13 августа 2012



Ауробиндо Акройд Гхош (1872–1950), с 1926 г. известный как Шри Ауробиндо, в 1914–1920 гг. в журнале «Арья» (Пондичерри) сформулировал основные положения символической психологической интерпретации Ригведы (далее РВ). Этот подход в дальнейшем разрабатывался его учениками и последователями — Шри Т.В. Капали Шастриаром (1886–1953)[1], Амбалалом Балкришной Пурани (1894–1965), Шри Нолини Канта Гуптой (1889–1983), Шри Мадхавом Пундаликом Пандитом (1918–1993)[2], Кайкхушра Дхунджибхоем Сетхной (Амалом Кираном) (1904–2011), Киритом Джоши[3], Рангасами Лакшминараяной Кашьяпом.[4] Т.е. в Индии школа истолкования РВ, созданная Шри Ауробиндо, выжила и продолжает развиваться. Однако для академической ведологии западного образца характерно либо игнорирование, либо критическое отношение к данной парадигме герменевтики ригведийских гимнов. Редким исключением являются работы выпускника восточного факультета СПбГУ В. Яценко, исключением, впрочем, объяснимым тем, что данный исследователь, около двадцати лет проживший в Индии, в том числе — в Ауровиле, изначально занялся этой проблематикой как последователь Шри Ауробиндо.[5]

В этой работе мы хотели бы показать, что ни с формальной, ни с содержательной точек зрения подход Шри Ауробиндо к изучению РВ не является чем-то неприемлемым для академической ригведологии западного образца. Наблюдаются глубокие взаимоотношения между этими двумя направлениями интерпретации ригведийских гимнов и взаимосвязи, которые

---

[1] Kapali Sastry T.V. Lights on the Veda // Sri Aurobindo Mandir Annual. — Vol. 5. — 15th August, 1946. — Calcutta: Sri Aurobindo Pathamandir, 1946. — P. 99–136; Он же. Anjah-Sava or the Rapid Rite of a Seer–Priest // Sri Aurobindo Mandir Annual. — No. 9. — 15th August, 1950. — Calcutta: Sri Aurobindo Pathamandir, 1950. — P. 67–81.

[2] Pandit M.P. Vedic study: need for a new approach // Sri Aurobindo Circle. — Sixth Number. — Bombay, 1950. — P. 64–85; Он же. Highways of God. — Madras: Sri Aurobindo Study Circle, 1960. — 165 p.; Он же. Mystic Approach to the Veda & the Upanishad. — Third edition. — Ganesh & Company, 1974. — 125 p.; Он же. Wisdom of the Veda. — Wilmot: Lotus Press, 1990. — 102 p.

[3] Kireet Joshi. The Veda and Indian Culture: An Introductory Essay. — New Delhi: Rashtriya Ved Vidya Pratishthan; Delhi: Motilal Banarsidass Publisher Pvt. Ltd., 1994. — 115 p.

[4] Kashyap R.L. Psychological ideas in the Vedas and their relevance to contemporary psychology // Foundations of Indian psychology / Cornelissen R.M.M., Misra G., Varma S. — Vol. I. Concepts and theories. — New Delhi: Dorling Kindersley (India) Pvt. Ltd., 2011. — P. 57–67.

[5] Iatsenko V. On the Vedic symbolism in the light of Sri Aurobindo // Foundations of Indian psychology. — P. 68–85.

можно охарактеризовать как скрытое заимствование взглядов Шри Ауробиндо ведущими представителями классической ведологии Европы.

Говоря о формальной точке зрения, следует иметь в виду, что Ауробиндо Гхош, несмотря на своё бенгальское происхождение, был воспитан как английский учёный–гуманитарий высшего уровня.[1]

Хотя в родительском доме он немного говорил на хинди, его родным языком стал английский, у него была английская няня. Ауробиндо с пяти лет обучался у ирландских монахов в школе для детей английских чиновников в Индии при монастыре Лоретто в Дарджилинге. Братья Гхоши были чуть ли не единственными учениками–индийцами в этом учебном заведении, преподавание велось на английском. В 1879 г. братья были отвезены отцом в Манчестер и оставлены на попечение семьи священника У.Х. Дрюитта. Одной из задач их европейских воспитателей в Англии, поставленных отцом–англофилом, была полная изоляция воспитанников от любого влияния индийской культуры. Пять лет Ауробиндо обучался супругами Дрюиттами на дому латыни, французскому, арифметике, истории и географии, читал Библию и английских поэтов.

В 1884 г. дети были переданы на попечение матери Дрюитта в Лондон, где после личной экзаменовки директор известной по всей стране средней школы св. Павла Ф.У. Уолкер сразу зачислил Ауробиндо в пятый класс. Здесь мальчик в совершенстве овладел латынью, греческим и французским и самостоятельно изучал итальянский, немецкий, испанский языки, читал в оригинале Данте, Гёте, Сервантеса, Китса, Шелли и Байрона.

В 1889–1890 г. Ауробиндо успешно сдаёт вступительные испытания в Королевский колледж Кембриджа и в класс Индийской Гражданской Службы (ИГС). Экзаменующий преподаватель в Кембридже Оскар Браунинг,

---

[1] Биографические данные, за исключением оговариваемых ссылок, приводятся по изданиям: Nandakumar P. Sri Aurobindo: The Prose Canon // Perspectives on Indian Prose in English / Ed. M.K. Naik. — New Delhi: Abhinav Publications, 1984. — P. 72–103; Кешавмурти. Шри Ауробиндо — надежда человечества // Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 1 / Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 1998. — С. 10–30, 38–40, 43–47 и 96; Фрекем ван Дж. За пределы человека. Жизнь и деятельность Шри Ауробиндо и Матери / Пер. с англ. под ред. Д.В. Мельгунова. — СПб: «Адити», 1999. — С. 19–23 и 33; Хиз П. Шри Ауробиндо. Краткая биография / Пер. с англ. А.П. Ксендзюка. — М.: Амрита–Русь, 2003. — С. 14–18 и 20–24; Heehs P. Shades of orientalism: paradoxes and problems in Indian historiography // History and theory. — May 2003. — 42. — P. 176–188; Heehs P. The lives of Sri Aurobindo. — NY: Columbia University Press, 2008. — P. 8–32.

известный учёный и писатель, отмечал, что классические сочинения Ауробиндо оказались лучшими за 13 лет его работы в приёмной комиссии. Архивист библиотеки Королевского колледжа д-р Пенелопа Баллок указывала, что по результатам вступительных испытаний юноша получил первое свободное место для зачисленных по открытому конкурсу (Open Scholarship); по её словам, это свидетельствует о том, что в глазах экзаменаторов он был лучшим кандидатом на обучение.[1] На экзаменах в ИГС он получил рекордные оценки по латыни и греческому, высокие — по английской композиции и французскому, хорошие — по английской литературе, истории и итальянскому, низкие — по математике и логике. В результате он стал одиннадцатым из сорока пяти принятых, при этом более двухсот претендентов было отвергнуто.

В 1890–1892 гг. Ауробиндо параллельно обучался в классическом классе Королевского колледжа и в классе ИГС. Без особых усилий юноша за полтора года обучения в колледже сумел взять все призы по стихосложению на греческом и латыни и сдал экзамен на первый класс (третью степень). Но из-за того, что Ауробиндо сдал его на год ранее положенного срока, он не получил высшей степени и степени бакалавра гуманитарных наук. Намного труднее проходило обучение новым для него предметам в классе ИГС: праву (римскому, мусульманскому, индуистскому, гражданскому и уголовному британскому), санскриту, бенгальскому, истории Индии, географии и политэкономии. Тем не менее, все испытания были им успешно пройдены и в итоге он занял 37-е место из сорока четырёх.

Заслуживает внимания характеристика Ауробиндо как студента, данная его наставником в Кембридже Г.У. Протеро в официальном письме в ИГС: «За те два года, что он провел здесь, его поведение достойно подражания. Он получил стипендию (ещё до того, как сдал первый экзамен в ИГС), победив в конкурсе по классическим предметам. Получение стипендии обязывало его большую часть времени уделять изучению классических дисциплин, отчасти, за счёт предметов, необходимых для работы в ИГС. Что касается учёбы в колледже, он с честью выполнил условия договора, получив к концу второго года обучения высокую оценку на экзаменах на звание бакалавра. При этом он удостоился ещё и нескольких наград колледжа, продемонстрировав отличное владение английским языком и проявив прекрасные литературные

---

[1] Phillips S.H. Aurobindo’s philosophy of Brahman. — Leiden: E.J. Brill, 1986. — P. 87. Note 97.

способности. То, что один человек сумел достичь таких результатов (даже одного из них достаточно для большинства выпускников), к тому же продолжая работать на ИГС, доказывает его совершенно необычное трудолюбие и способности. Помимо классических дисциплин он овладел знаниями по английской литературе в большем объёме, чем это принято для среднего выпускника колледжа, и освоил английский письменный стиль лучше, чем большинство молодых англичан».[1]

По возвращении в Индию Ауробиндо самостоятельно завершил своё обучение санскриту и с помощью бенгальца Динендры Кумара Роя — бенгальскому. Когда он показал свои переводы из Махабхараты бенгальскому индологу–филологу Ромешу Чандре Датте, переводчику РВ на бенгали и Махабхараты и Рамаяны — на английский, тот отреагировал следующим образом: «Какая жалость, что я даром потратил столько времени на свои труды! Если бы я прочитал раньше ваши переводы, я не стал бы публиковать свои. Сейчас мне кажется, что мои переводы по сравнению с вашими — лишь детский лепет».[2] Бенгальским Ауробиндо овладел настолько, что в дальнейшем свободно разговаривал, выступал с публичными речами и статьями на этом языке и переводил известных бенгальских поэтов. Параллельно он изучал новоиндийские языки: гуджарати, маратхи и хинди, а позднее — ещё и тамили.

Весьма удачно сложилась и академическая карьера Ауробиндо: начав с должности внештатного преподавателя английского и французского языков и литературы в колледже Бароды, он в дальнейшем стал профессором и проректором этого учебного заведения. В 1906–1907 гг. Ауробиндо осуществлял обязанности первого ректора и преподавателя английского, французского и истории в первом национальном ВУЗе Бенгалии — Национальном Колледже Калькутты.

Т.о. намёки на несостоятельность Шри Ауробиндо как индолога–филолога и глубокого исследователя — «психическое объяснение [РВ], которое… пытался оживить Ауробиндо… вряд ли убедит какого-нибудь серьёзного учёного» — можно и должно отбросить как не имеющие под

---

[1] Цит. по: Кешавмурти. Шри Ауробиндо. — С. 21.
[2] Там же. — С. 44.

собою ни малейшего основания и противоречащие истине, даже если они делаются такими выдающимися западными ведологами XX в., как Луи Рену.[1]

Здесь несомненна парадигмальная предубеждённость и своего рода снобизм по отношению к «выдающемуся индийскому ученому–мистику», как охарактеризовал Шри Ауробиндо его индийский же критик, апологет западного академического подхода к истолкованию РВ Сарвепалли Радхакришнан.[2]

Показательна критика этого известного историка индийской философии разработанного Шри Ауробиндо толкования РВ: «Ауробиндо Гхош… считает, что веды изобилуют намёками на тайные учения и мистическую философию. Он рассматривает богов в гимнах как олицетворение психических функций. Сурья выражает интеллект, Агни — волю, Сома — чувство. Для Гхоша веда — это тайная религия, соответствующая орфическим и элевсинским верованиям древней Греции… Когда мы находим, что эта точка зрения противоречит не только взглядам современных европейских ученых, но также традиционным толкованиям Саяны и системы пурва–миманса — авторитетов в области интерпретации вед, мы не решаемся следовать Ауробиндо Гхошу, какой бы остроумной его точка зрения ни была. Едва ли можно считать, что весь прогресс индийской мысли представлял собой постоянное удаление от высочайших духовных

[1] Renou L. Religions of ancient India. — L.: University of London; The Athlone Press, 1953. — P. 17. Мы можем только согласиться с Джаравой Лалом Мехтой в том, что, будучи настроенным “критически как по отношению к индийским экзегетическим традициям, представленным Яской и Саяной, так и по отношению к современной [ему] западной ведологии, основанной на сравнительной филологии, и не поколебленный ими, Ауробиндо приступил к амбициозному и всеобъемлющему проекту истолкования Веды таким образом, чтобы восстановить её, со всем многообразием научных инструментов, которыми он овладел… Как специалист–учёный он говорит в этих ранних статьях о своей «гипотезе», и «теории», и излагает изощрённые методологические принципы, на основе которых он разработал свою символическую и психологическую интерпретацию Веды… В отличие от западных учёных, не только девятнадцатого столетия, которых Ауробиндо знал, но также всех ведологов вплоть до настоящего времени, Ауробиндо – научный интерпретатор действует в полном осознании многого из того, что стало предметом недавней герменевтической теории (то есть, философского исследования того, что она подразумевает под пониманием и интерпретацией текста)” (Mehta, Jarava Lal. Aurobindo’s Interpretation of the Veda // J.L. Mehta on Heidegger, hermeneutics and Indian tradition / Ed. by W.J. Jackson. — Leiden: E.J. Brill, 1992. — P. 162.); “великолепна компетенция, с которой он подготовился к революционной научной работе” (Mehta, Jarava Lal. Vedic Scholarship // J.L. Mehta on Heidegger, hermeneutics and Indian tradition. — P. 165–166.).

[2] Радхакришнан С. Индийская философия / Пер. с англ. — Т.I. — М.: Миф, 1993. — С. 54.

истин ведийских гимнов. Гораздо больше соответствует тому, что мы знаем об общей природе развития человека, — да и легче допустить, — что более поздние религии и философские системы возникали из грубых домыслов и примитивных моральных представлений и духовных устремлений раннего ума, чем считать их деградацией первоначального совершенства. При объяснении духа ведийских гимнов мы предлагаем руководствоваться точкой зрения, выраженной в брахманах и упанишадах, которые непосредственно следуют за ведийскими гимнами. Брахманы и упанишады представляют собой продолжение и развитие воззрений гимнов. Хотя мы и найдем прогресс от поклонения внешним силам природы к спиритуалистической религии упанишад вполне разумно соответствующим закономерности нормального развития религии — человек повсюду на земле начинает с внешнего и приходит к внутреннему, — упанишады равнодушны к раннему поклонению природе, а развивают лишь положения высочайшей религии, содержащейся в ведах. Эта интерпретация по существу соответствует современному историческому методу и научным представлениям о ранней человеческой культуре и совпадает с классической в Индии точкой зрения, высказанной Саяной».[1]

Ученик Шри Ауробиндо, глубокий и общепризнанный знаток ведийских и тантрических текстов Шри Т.В. Капали Шастриар ответил на критику С. Радхакришнана статьёй, к которой мы и отсылаем заинтересованного читателя.[2] Мы не будем повторять основные контраргументы, приведённые в этой работе, а пойдём своим путём, основы которого были заложены задолго до нашего знакомства с сочинением Капали Шастри.[3]

Первое «обвинение» С. Радхакришнана в адрес Шри Ауробиндо заключается в том, что его «точка зрения противоречит... взглядам современных европейских учёных». Само по себе данное критическое замечание есть ни что иное, как призыв следовать авторитетам или одному из

---

[1] Радхакришнан С. Индийская философия / Пер. с англ. — Т.I. — М.: Миф, 1993. — С. 54–55.

[2] Kapali Sastry T.V. Lights on the Veda // Sri Aurobindo Mandir Annual. — Vol. 5. — 15th August, 1946. — Calcutta: Sri Aurobindo Pathamandir, 1946. — P. 99–136.

[3] Семененко А.А. Интерпретация религиозной системы индоариев древневедического периода (эпоха составления Ригведасамхиты) // Учёные записки / Колледж «Номос». — Вып. 1. — 1999. — С. 65 // http: //www.archive.org/ details/ InterpretatziiaReligioznoiSistemiIndoarievDrevnevedicheskogoPerioda.

идолов науки (idola theatri) Ф. Бэкона. Однако именно это лишь кажущееся корректным наблюдение, на наш взгляд, заставляет профессиональных санскритологов игнорировать или отвергать после поверхностного знакомства интерпретацию РВ Шри Ауробиндо. Так, Г.М. Бонгард–Левин и А.В. Герасимов критически оценивают «новые и подчас совершенно произвольные толкования гимнов... достаточно указать на попытку Ауробиндо Гхоша по-своему осмыслить ригведийские понятия».[1] Переводчица РВ Т.Я. Елизаренкова лишь упоминает один из переводов Шри Ауробиндо ригведийских гимнов к Агни.[2] Крупнейший (по оценке Т.Я. Елизаренковой) ведолог XX в. Луи Рену упрекает его в том, что «Ауробиндо не боится систематизировать «глубокую» мысль Ригведы на мистической основе… Из любопытства можно ознакомиться с «Тайной Веды»… Куда как более открыта установка [которая]… вместо того, чтобы восхищаться Ведами, предпочитает видеть в них не откровенный текст, но рассматривает их как чисто человеческое дело».[3] Насколько же оправдано такое отношение?

Суть герменевтического подхода Шри Ауробиндо к изучению РВ формулируется им так: «Ригведа есть важнейший документ, дошедший до наших дней от раннего периода человеческой мысли — меркнущими останками которого были исторические элевсинские и орфические мистерии — периода, когда духовные и психологические знания расы, в силу трудноопределимых сейчас причин, были скрыты покровом конкретных и материальных фигур и символов, оберегающих смысл от невежд и раскрывающих его посвящённым... Поэтому они поддерживали существование внешнего богопочитания, действенного, но несовершенного, для непосвящённых, посвящённым же предлагали внутреннюю дисциплину, облекая свои мысли в слова и образы, в равной мере обладавшие духовным смыслом для избранных и конкретным — для массы простых верующих. Ведийские гимны были задуманы и созданы по этому принципу. Внешне их формулы и описанные в них церемонии — это детали внешних же ритуалов, предназначенных для пантеистического поклонения Природе, что и было распространённой религией тех времён, скрытый же смысл священных слов

---

[1] Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии. — М.: Наука, 1975. — С. 14.

[2] Елизаренкова Т.Я. Комментарий // Ригведа. Избранные гимны / Пер. Т.Я. Елизаренковой. — М.: Наука, 1972. — С. 270.

[3] Цит. по: Mehta, Jarava Lal. Vedic Scholarship // J.L. Mehta on Heidegger, hermeneutics and Indian tradition / Ed. by W.J. Jackson. — Leiden: E.J. Brill, 1992. — P. 167.

заключал в себе действенную символику духовного опыта и знания, психологическую дисциплину самосовершенствования».[1]

Насколько радикальным был такой подход для 1914 г.? Ещё в начале 1870-х гг. религиовед архимандрит Хрисанф (В.Н. Ретивцев) в сочинении по истории языческих религий Древнего Востока (за которое он вскоре получил степень доктора богословских наук) пришёл к выводу о том, что наряду с одушевлением процессов и явлений физической природы древний человек точно так же отделял от себя, объективизировал и обожествлял элементы своего внутреннего мира — «его собственные представления, его внутренние, психические состояния, — его скорбь и радость, его восторги и неудовольствия… кажутся ему не его самодеятельностью, а внешними посторонними силами, — богами».[2] По Хрисанфу, язычники обожествляли весь спектр феноменов «конечного бытия —… от явлений, принадлежащих к области минералогии, до явлений психических». Поэтому исследователь подразделяет весь натурализм древневосточных религий на объективный (поклонение природным силам) и субъективный (деификация психических состояний внутреннего мира). Богослов указывает, что первая разновидность была намного более развита по сравнению со второю и намного чаще встречается.[3] Объективный натурализм, по мнению Хрисанфа, мог принимать формы фетишизма (почитание отдельных природных объектов и (искусственно созданных) вещей), поклонения силам природы (их демонам и духам) и душе природы в целом.[4] Субъективный натурализм характеризуется антропоморфизмом, т.е. деификацией «психических внутренних свойств и проявлений… божеством становится сущность человека, его собственное сознание, его разум».[5]

В 1881 г. профессиональный санскритолог Август Барт отметил: «Ни в языке, ни в мысли Риг-Веды я не могу найти ту примитивную естественную простоту, которую столь многие склонны видеть в ней. Поэзия, которую она содержит, видится мне, напротив, имеющей необычайно изысканный

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды / Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — С. 7–8.

[2] Архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование. — Том первый (Религии Востока). — СПб.: Печатано в типографии духовного журнала «Странник», 1873. — С. 13.

[3] Там же. — С. 15.

[4] Там же. — С. 15–24.

[5] Там же. — С. 25; см. также С. 27.

характер и искусственно разработанной, полной намёков и умолчаний, притязаний на мистицизм и теософскую проницательность; а манера её выражения такова, что напоминает скорее фразеологию, используемую среди небольших групп посвящённых… И эти черты, я вынужден заметить, характерны для всего собрания».[1]

Сразу же после этого отечественный индолог–филолог Д.Н. Овсянико-Куликовский, незадолго до этого вернувшийся из пятилетней стажировки в лучших ведологических центрах зарубежной Европы, выступил против односторонне натуралистического истолкования ригведийской религиозно-мифологической системы: «Древние далеко не были до такой степени астрономы и метеорологи, как это думает современная сравнительно-мифологическая школа. Конечно, явления небесные и метеорологические обращали на себя их внимание и вызывали в них усиленную мифо-слагательную деятельность. Но за всем этим они не оставались глухи и слепы ко всему… психологическому… Таинственный мир душевных движений привлекал к себе внимание и пытливость древних не меньше».[2] По мнению русского ведолога, архаический «человек обоготворял свои собственные душевные и телесные состояния, когда, напр., болезнь, гнев, радость и пр. он понимал как особого рода существа, в него вселившиеся. Так же точно смотрел он и на различные экстатические состояния».[3] В другом месте Д.Н. Овсянико-Куликовский добавляет, что ««молитвы» понимались как нечто объективное, независимое от молящегося человека; это отнюдь не просто функция души человеческой, это — как бы самостоятельные и к тому же одарённые сверхъестественной силою существа... эти «богини речи»… «молитвы» и гимны были объективированы и обоготворены».[4]

---

[1] Barth A. The religions of India / Authorized translation by J. Wood. — L.: Truebner & Co., 1899. — 2nd edition. — P. XIII.
[2] Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. — Ч.I. Культ божества "Soma" в древней Индии в эпоху Вед. — Одесса: Тип. И.А. Зелёного, 1883. — С. 29–30.
[3] Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. — 1892. — № 5. — С. 220–221.
[4] Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. — 1892. — № 4. — С. 673; см. также С. 685. Позднее к тому же выводу пришли: Bloomfield M. The religion of the Veda. The ancient religion of India (from Rig-Veda to Upanishads). — NY and L.: G.P. Putnam’s Sons. The Knickerbocker Press, 1908. — P. 206; Konow S. Medhā and

В конце 1880-х гг. издатель текста РВ Ф.М. Мюллер в своих лекциях по религиоведению выделил в истории религии высший этап развития, характеризуемый т.н. «психологической религией» со специфическими «психологическими божествами», такими как жизненное дыхание, дух, душа, разум, интеллект, гений и многими менее значимыми элементами психики, которые воспринимаются в качестве независимых существ или сил.[1] М. Мюллер указывал, что в Древней Индии такими именами психологического божества были «жизненное дыхание» (Прана), «сила жизни» (Асу), «жизненное начало» (Джива), «ум» (Манас) и душа или Я (Атман)[2] — но все они упоминаются ещё в РВ, о чём отчасти см. у того же М. Мюллера.[3]

В 1916 г. уже почётный академик Императорской Академии Наук Д.Н. Овсянико-Куликовский подытожил результаты своих сорокалетних исследований в статье «Что такое мистика?» Предвосхищая выводы последующих исследователей древней психологии (Л. Леви-Брюля, К.Г. Юнга, А.Ф. Лосева)[4], индолог указывал, что мистика есть «явление всемирно-историческое… она в глубочайшей древности… была господствующею, если не обычною формою человеческого самочувствия и умонастроения, социального и религиозного… понемногу она стала скрываться… в тайных религиозных обществах, в «мистериях», в сектах».[5]

Mazdā // Poona Oriental Series. — No. 39. Jha commemoration volume. Essays on oriental subjects. — Poona: Oriental Books Agency, 1937. — P. 218 and 220–221.

[1] Mueller M.F. Natural religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1889. — P. 161, 164 and 576.

[2] Mueller F.M. Theosophy or psychological religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1892. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1893. — P. 248–249.

[3] Mueller M. Anthropological religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1891. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1892. — P. 201.

[4] Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Пер. с фр. — М.: Атеист, 1930. — 337 с.; Он же. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Пер. с фр. — М.: ОГИЗ, 1937. — XXXII+518 с.; Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. — 480 с.; Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем. С. Лорие и В. Зеленского. — СПб.–М.: «Ювента», Издательская фирма «Прогресс–Универс», 1995. — 716 с.; Он же. Собрание сочинений. Ответ Иову / Пер. с нем. — М.: Канон, 1995. — 352 с. Схожие идеи на разных концах света высказываются в это время К. Лампрехтом (Лампрехт К. История германского народа. Пер. с нем. П. Николаева. — Т. I. Ч. I–II. — М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1894. — С. 141, 147 и 154–156.) и Ш.А. Гхошем (Гхош Ш.А. Человеческий цикл / Пер. с англ. — Казань: Новый Век, 1992. — С. 9–14.).

[5] Овсянико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? (Этюд.) // Вестник Европы. — Кн. 10. — Октябрь 1916. — С. 121. См. также: «Не только религия, но и сама жизнь, в её повседневном течении, была мистична» (Там же. — С. 145.). Ср. слова Л. Леви-Брюля:

Ссылаясь на ригведийские культы Агни и Сомы, учёный утверждал, что религию РВ «следует признать мистическою по преимуществу».[1]

При этом Д.Н. Овсянико-Куликовский солидаризировался с современными ему психологами и психиатрами и повторил свой тезис о том, что древним homo mysticus (терминология ведолога) «все… «нормальные» и «ненормальные» психические явления обожествлялись, — признавались наитием высшей силы, доброй или злой».[2]

Один из крупных американских ведологов XX в. Ф. Эджертон указывал в 1918 г.: «Гимны … Ригведы… представляют собою… иератическую литературу в высшей степени. Они не только постоянно отражают классовые интересы и классовую точку зрения их авторов–священников, но посвящены исключительно этой крайне иератической фазе развития религии … Не только изначально вообще не рассматриваются мирские вопросы, но даже и те более популярные религиозные практики игнорируются, для которых не требовался этот детально разработанный ритуал и которые составляли основную религию огромной массы арийского народа. Вкратце, позвольте мне выразить эту позицию очень ярко: религия, изображаемая основной массой гимнов Ригведы, очень далека от того, чтобы быть религией ведийских ариев. Это даже не религия сколько-нибудь значительной их части. Мало того, это, вероятно, не вся религия кого-либо из них. Группа ритуалов, с которой она (можно практически сказать) исключительно связана, была сама по себе разновидностью исполнения сверхдолжного — абсолютно не требуемой от кого-то, и никогда никем не практиковавшейся вообще, за исключением аристократии народа».[3]

«Реальность, среди которой живут и действуют первобытные люди, сама является мистической… Всё существующее имеет мистические свойства… эти свойства по своей природе более важны, чем свойства, которые познаются нами при помощи наших чувств… Для первобытного… мышления не существует двух таких миров, соприкасающихся друг с другом, отличных, но вместе с тем связанных, более или менее проникающих друг друга. Для первобытного мышления существует только один мир. Всякая действительность мистична, как и всякое действие, следовательно, мистичным является и всякое восприятие» (Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. — С. 22–23 и 42.).

[1] Овсянико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? — С. 139.

[2] Там же. — С. 140, 145, 165 и 172.

[3] Edgerton F. The religion of the Veda // Religions of past and present. A series of lectures delivered by members of the Faculty of the University of Pennsylvania edited by J.A. Montgomery. — Philadelphia and L.: J.B. Lippincott Company, 1918. — P. 121–122.

Лишь в 1989 г. д.филос.н., индолог Владимир Кириллович Шохин признал открытый ещё Д.Н. Овсянико-Куликовским и подтверждённый Шри Ауробиндо факт того, что авторы РВ обожествляли не только физические явления внешнего мира, но и психические явления мира внутреннего: «Соотнесённость с природными (иногда и с ментально-психологическими) феноменами может варьировать в описаниях богов от полного тождества до более подвижных связей, но сохраняется всегда. «Бытийная связанность» политеистических богов природными и психическими стихиями…»[1] С замечанием В.К. Шохина «иногда и с ментально-психологическими» мы не можем согласиться: не иногда, а всегда и постоянно, десятки и сотни раз та или иная Сила Света (devaḥ) в РВ отождествляется с определённой «психической стихией» или выступает её персонификацией. У того же Д.Н. Овсянико-Куликовского вывод об экстатической природе Сомы делается на основании изучения 40 эпитетов, а в составленном им списке эпитетов Агни насчитывается более 800 пунктов, свидетельствующих о его духовно-психологическом, а не материальном значении.[2]

Переводчица РВ Уэнди Донигер О’Флаэрти пишет: «Ригведа сохранялась в рамках устной традиции намеренно, именно для того, чтобы ограничить её для элитарной, исключительной группы».[3]

Себастьян Джозеф Кэрри указывает, что «риши не говорят обычным языком, но языком художественным, поэтическим и загадочным. Они, так сказать, говорят, не говоря, не открывая истину напрямую, но говоря всегда в скрытой манере посредством множества образов, символов, загадок и мифов. Образы и символы чаще всего [из сферы] ритуала и космоса… Слова, выражения и напевы… частично понятны и откровенны, но глубочайшие значения и реальности представляют собою тайну и таинство… Если кто-то решает передать знание, он может выбрать слушателей и говорить соответствующим образом. Он может даже разработать код… чтобы создать новую форму речи, которая раскрывает истину только посвящённым, но не

---

[1] Шохин В.К. Классическая русская санскритология второй половины XIX в. и некоторые актуальные проблемы современной индологии // Литературы Индии. Сборник статей / Отв. ред. Н.И. Пригарина, А.С. Сухочев. — М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1989. — С. 22–23.

[2] Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 26—28; Он же. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. — Одесса: Типография «Одесского вестника», 1887. — С. 60–120.

[3] O’Flaherty, Wendy Doniger. Other’s People’ Myths. The Cave of Echoes. — Chicago: The University of Chicago Press, 1995. — P. 63.

остальным, непосвящённым… Если это знание является средоточием «мистериальной религии» или «мистериального культа», создатели, т.е. мудрецы и жрецы, могли бы разработать и организовать действия и представления, которые воплощают знание вещей и связанных [с ними] таинств для визуальных переживаний учеников и зрителей, всё равно — посвящённых и непосвящённых… Редкое и экстраординарное знание скрытых вещей и знаменательных событий, редких умений и ценимых практик индивидуумов и групп с лёгкостью могло быть защищено спонтанно принятой секретностью и окружено намеренно разрабатываемой речью и литературой, ритуальными представлениями и празднованиями… Когда высказывания и представления эзотеричны, посвящённые понимают их. Посвящённые ученики обладают ключом для расшифровки таинств… Но другим, непосвящённым, доступ в sanctum sanctorum, святую святых, закрыт… Они… являются «про-фанами»… Код и очень тщательно подобранный набор слов, образов и символов не позволил бы обычным слушателям уловить скрытые значения… Язык… становится эзотерическим, т.е. языком, предназначенным для просветления и удовлетворения только обладателей специфического знания, а именно посвящённых, и для приведения в замешательство непосвящённых… Многие ключевые слова и образы (напр., gaúḥ, padá, gṛhtá [«идущая/корова», «стопа/нога», «масло». — А.С.]) разработаны [так], чтобы быть поливалентными, символическими и легко приспосабливаемыми, с тем чтобы творческий гений смог бы магическим образом сплести многослойный поэтический и «жертвоприносительный» (yājñic) ковёр речи, пригодный для тайных и мистериальных целей… Правильно было бы ожидать в тексте [РВ] по меньшей мере два запечатлённых значения. Одно из этих двух значений было бы очевидным и красочным, но в то же время скрывало и прятало второе, которое было бы внутренним значением или изначальным смыслом Риши… Важнейшая проблема *ātman*… всё древнее предприятие было насыщено символическим пониманием. Передача этого понимания была ещё более замысловато символичной… Ведическое понимание *ṛtá* осуществлялось посредством очень высоко развитых символических форм и в его передаче эзотеризм играл очень важную роль… Мышление Риши было

символическим, выражение их мысли — ещё более таковым».[1]

В 2005 г. переводчик Махабхараты, д.филол.н. Я.В. Васильков выступил с докладом, в котором, в частности, указывал: «Чтобы гимн дошёл до бога, был им понят, гимн создавался на особом «языке богов». Это язык, предназначенный для описания священной реальности, которая могла открываться риши только в особом состоянии сознания… Очень своеобразен стиль… все эти особенности стиля… есть просто характерные особенности языка в изменённых состояниях сознания… гимны РВ впервые свидетельствуют в индийской культуре проблеск идеи трасцендентного первоисточника бытия… учения о трансцендентном… в узком кругу элиты жрецов и подвижников–практиков, и что это учение было строго эзотерическим». В ригведийских упоминаниях о братьях Рибху Я.В. Васильков видит «некое сообщество: половозрастное, культовое, профессиональное… некое тайное общество, в данном случае объединённое общей мистической практикой», а в сообщениях Самхиты о Вратьях — «адептов ещё одного мистериального культа, который мог бы служить посредником при распространении в массах эзотерической концепции поздних гимнов РВ»…[2]

Очевидно, что герменевтические идеи Шри Ауробиндо по поводу истолкования РВ представляли собою не выражение экстравагантных и радикальных взглядов исследователя–одиночки, «выскочки» и «отщепенца», но являлись, по сути, концентрированным изложением наиболее передовых научных подходов в области академической ригведологии. Образно говоря, он был не enfant terrible (фр. «ужасное дитя») этой востоковедной науки, а одним из её porteurs du flambeau (фр. «факелоносцы»). О том, что Шри Ауробиндо действительно как минимум на столетие вперёд предвосхитил направление развития данной отрасли классической индологии, говорят ещё и следующие факты.

---

[1] Carry S.J. Gaveṣaṇam or On the Track of the Cow and In Search of the Mysterious Word and In Search of the Hidden Light. — Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000. — P. 16–17, 39–41, 131–132, 155 and 303–304.

[2] Васильков Я. В. От шаманизма к йоге: что произошло в «осевой период»? [Электронный ресурс]: доклад, прочитанный 27.10.2005 на втором заседании научного семинара «Восток: философия, религия, культура». URL: http://seminar-vostok.ucoz.ru/load/seminar/27102005/1-1-0-21.

Исключительно важное значение вдохновения для поэтического творчества, приобретающего характер восприятия и фиксации Откровения, недавно на примере ригведийской и древнегреческой поэтических традиций было показано в совместной монографии крупного отечественного санскритолога, д.филол.н. П.А. Гринцера и антиковеда, д.филол.н. Н.П. Гринцера.[1]

Отрицая подход Шри Ауробиндо к РВ как к Откровению и мистической поэзии, сам Л. Рену в другом месте указывает, что «[ригведийский] поэт играет с двумя значениями слова, потому что это позволяет ему думать в одно и то же время в двух параллельных плоскостях/на двух параллельных уровнях. Ригведа... вовлечена в разработку системы символов... Почти вся индийская литература имеет эзотерический аспект, Ригведа — в наибольшей степени».[2] Но ещё за несколько десятилетий до этого Шри Ауробиндо писал: «Риши выстроили суть своей мысли в системе параллелизма, в которой одни и те же божества были одновременно и внутренними, и внешними силами универсальной Природы, и они отразили это через систему двойных значений, где один и тот же язык использовался для почитания богов в обоих их аспектах. Но психологический смысл доминирует, он пронизывает все, он более отчетлив и последователен, нежели физический. Веда прежде всего предназначалась для духовного просвещения и самосовершенствования. По этой причине прежде всего должен быть восстановлен этот её смысл».[3] Невольно возникает вопрос о том, насколько независим был Л. Рену в своих суждениях о РВ от Шри Ауробиндо, интерпретацию которого он, безусловно, знал и резко критиковал? Не могло ли случиться так, что отвергая её по указанным выше вненаучным обстоятельствам, он, тем не менее, оставался под скрытым воздействием ведологической мысли Шри Ауробиндо? Эти вопросы можно неоднократно задавать читателю в ходе дальнейшего изложения по отношению к целому ряду общепризнанных корифеев академической индологии XX в. Сейчас же отметим, что относительно Л. Рену вероятность положительного ответа на эти вопросы лишь возрастает при более детальном изучении данной проблематики.

---

[1] Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. — М.: РГГУ, 2000. — 424 с.

[2] Renou L. Vedic India / Transl. from the French by Philip Spratt. — Calcutta: Susil Gupta (India) Private Limited, 1957. — P. 7–8.

[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 32–33.

Так, Л. Рену считал, что «мы можем отбросить психическое объяснение [РВ], которое иногда встречается в туземной комментаторской традиции и которое пытался оживить Ауробиндо. Согласно этой теории Веда является огромным символическим произведением (a vast piece of symbolism), представляющим бурные переживания (passions) души и её устремление к более высоким духовным областям (planes): таким образом Веда, говорят нам, перестаёт быть варварским и непонятным сборником гимнов. Боюсь, что она также перестаёт быть документом преистории и становится учебником современной теософии. Подобный очевидный анахронизм вряд ли убедит какого-нибудь серьёзного учёного».[1] Оставим без внимания явно не имеющие ничего общего с наукой инвективы (см. выше) и отложим пока вопрос о том, не является ли РВ в действительности «учебником… теософии» (см. ниже). Сосредоточимся на оправданности символической интерпретации ригведийских гимнов. Л. Рену критикует Шри Ауробиндо за попытку рассмотрения РВ как символического текста.

Однако вот что тот же французский ригведолог пишет о символизме языка Самхиты (см. также выше): «Трудность заключается в том, чтобы понять при отсутствии внешних точек опоры, где кончается первичное значение и где начинаются привнесённые или скрытые смыслы — результат мифологической и ритуальной символики… Для текста, полностью подчинённого символизму, не существует процедуры его раскрытия (procédure d'approche), которая соответствовала бы нормам рассудка»…[2] В первом томе своих «Ведийских и панинийских этюдов» Л. Рену утверждает, что «можно было бы рассматривать всю РВ как аллегорию; это было бы парадоксом, но содержащим более глубокую истину, чем буквальная интерпретация»…[3] В том же томе чуть ранее он говорит о РВ: «язык эзотерический или по меньшей мере закрытый для непосвящённых. Вот что сообщают частые эпитеты gúhyā (gúhyā jihvā в 10.53.3) и apīcyà (apīcyèna mánasā, ibid., 11, также как [apīcyàyā] jihváyā): скрытый «смысл», тайный «язык»»…[4] И там же он добавляет: «Всё, что поэты позволяют (нам) понять,

---

[1] Renou L. Religions of ancient India. — L.: University of London; The Athlone Press, 1953. — P. 17.

[2] Цит. по: Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — С. 10.

[3] Цит. по: Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 30–31.

[4] Цит. по: Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 34.

в форме полускрытых элементов, слова с double entendre [двусмысленными выражениями. — Прим. моё.], зашифровано… В этом свете следует читать РВ»…[1]

Шри Ауробиндо считал (вслед за немецким историком К. Лампрехтом[2]) всю эпоху первобытности и ранней древности этапом развития человечества, на котором «мы найдём сильно выраженную символическую ментальность... Символ тогда есть нечто, что человек чувствует присутствующим за собой, за своей жизнью, за своей деятельностью — Божественное, Боги, безбрежное и глубокое неименуемое, скрытую, живую и непостижимую природу вещей... Все моменты и фазы его жизни суть для него символы, в которых он ищет выражения того, что он знает или предполагает о таинственных влияниях, которые присутствуют за его жизнью и формируют или направляют или по меньшей мере вмешиваются в её движения... Всё символично».[3] Через несколько лет после Шри Ауробиндо известный французский антрополог Люсьен Леви–Брюль пришёл к тем же самым выводам: «Первобытное мышление уделяет самим фактам гораздо меньше внимания, чем сверхчувственным реальностям, наличие и действие которых эти факты возвещают. В этом отношении первобытное мышление обнаруживает постоянную тенденцию к символизму. Оно не задерживается на самих событиях… Оно сейчас же ищет за этими событиями, что они

---

[1] Цит. по: Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 255.

[2] См. об исторической концепции К. Лампрехта: Лампрехт К. История германского народа / Пер. с нем. П. Николаева. — Т. I. Ч. I–II. — М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1894. — С. V–VI и 1–20; Т. II. Ч. III–IV. — М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1895. — С. 399–400; М.Г. Старое и новое направление в исторической науке // Русская мысль. — 1896. — Кн. X. — С. 175 и 179–180; Lamprecht K. What is history? Five lectures on the modern science of history. Transl. from the German by E.A. Andrews. — NY–L.: Macmillan & Co., 1905. — 227 p.; Данилов А.И. Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца XIX — начала XX в. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. — С. 53 и 63–93; Могильницкий Б.М. Об одном опыте психологической интерпретации истории средневековой Германии (Культурно-исторический метод Карла Лампрехта) // Труды Томского государственного университета. — Серия историческая. — Т. 209. — 1969. — С. 121–126; Патрушев А.И. Взлёт и низвержение Карла Лампрехта (1856–1915) // Новая и новейшая история. — 1995. — № 4. — С. 184 и 190–193; Лесных С.В. Жизненный путь и историко-культурная концепция Карла Лампрехта (1856—1915 гг.). Диссертация… к.и.н. — Воронеж: На правах рукописи, 2002. — С. 96–98, 140–153 и 185–187.

[3] Гхош Ш.А. Человеческий цикл. — С. 10—11 и 14—15; Chattopadhyaya, Debi Prasad. Sri Aurobindo and Karl Marx: Integral Sociology and Dialectical Sociology. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1988. — P. 39–41.

означают. Тот или иной факт является для этого мышления ни чем иным, как проявлением потустороннего мира».[1]

Единственное, что Л. Рену мог бы в данном случае поставить «в вину» Шри Ауробиндо — так это то, что последний в отличие от расписавшегося в собственной беспомощности французского ведолога, применяя те же самые методы западной филологической науки, смог обнаружить символическую систему ригведийских гимнотворцев и сформулировать используемый ими принцип символизации: «Поэт начинает с образов, подсказанных нашей повседневной и наружной жизнью, людьми и зримой Природой, и хотя сами по себе они не передают духовный и психический опыт, поэт превращает их в фигуры или символы, несущие этот смысл. Он свободно выбирает образы, следуя своему прозрению или воображению, и преобразует их в инструменты для передачи иного смысла, в то же время наделяя прямым духовным значением Природу и жизнь, откуда эти образы почерпнуты, использует внешнего типа метафоры для выражения внутреннего смысла, чем выявляет скрытое духовное или психическое значение объектов и обстоятельств внешней жизни. Или же берется внешний образ, ближе всего соответствующий внутреннему опыту, как бы материальный аналог опыта, и используется с такой реалистичностью и последовательностью, что, указывая на духовный опыт тем, кто сам обладает им, остается чисто внешней метафорой для остальных ... Методы могут соединяться, канонизированная система внешних образов может использоваться как основа, но поэт может свободно ступить за их первичные ограничения, дать им иную трактовку, неприметно преобразовать их, вообще от них отказаться, отвести им второстепенную роль или вывести эти образы за их собственные пределы, чтобы спало с них прозрачное покрывало и наступило озарение. Последнее и есть метод Вед, который проявляет себя по-разному, в зависимости от страсти и силы поэтического видения, от экзальтации его слов…. Детали внешней жизни и жертвоприношений были в их жизни и быту символами, а в их поэзии не мертвыми символами или надуманными метафорами, но живыми и сильными знаками, подаваемыми изнутри. И они использовали как выразительные средства установленные, но допускающие вариации образы иного, целую сверкающую сеть мифов и притч, образов, которые становились притчами, притч, которые становились мифами, мифов, которые всегда оставались образами, но для них, как это может быть только для тех,

---

[1] Леви–Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. — С. 51.

кто получил доступ к определённому порядку психического опыта, все это составляло доподлинную реальность. Очертания физического размывались в блеске душевного, душевное сгущалось до сияния духовного — и не было между ними четких разграничительных линий, цвета и краски естественно сливались. Совершенно ясно, что поэзию такого типа, слагаемую людьми с видением такого типа и воображением, невозможно толковать и оценивать стандартами разума и вкуса, соблюдающими только каноны физического бытия».[1] Шри Ауробиндо знал о мистико-символической поэзии не понаслышке и не только в результате изучения античных, древнеиндийских и европейских поэтов — он считается одним из величайших англоязычных поэтов XX в. и являлся тонким знатоком поэтического искусства — этот аспект его жизнедеятельности ещё не получил достаточного освещения в западной научной литературе.[2]

Но действительно ли Шри Ауробиндо открыл символический язык РВ, а не «вчитал» его в текст ригведийских гимнов (характерная при работе со скрытым сакральным текстом ошибка, подмена извлечения объективного смысла текста (экзегезиса) его субъективным пониманием (эйзегезисом)[3])? Материал, приводимый в данной работе, позволяет нам утвердительно ответить на первый вопрос и отрицательно — на второй.

К тому, что уже сказано выше, добавим следующее. Ещё в конце 1870-х гг. крупнейший французский ригведолог XIX в. Абель Бергэнь не только пришёл к выводу об аллегорическом характере текста Самхиты, но и обнаружил символизм некоторых элементов ригведийского

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 8. Основы индийской культуры / Пер. с англ. — СПб.: Издательство «Адити», 1998. — С. 264–266.

[2] См., в частности: Вместо предисловия. Из некоторых писем Шри Ауробиндо // Шри Ауробиндо. Савитри. Легенда и символ. На англ. и русск. языках. — СПб.: Издательство Чернышева, 1993. — С. V–XXII; Kallury S. Symbolism in the poetry of Sri Aurobindo. — New Delhi: Abhinav Publications, 1989. — 122 p.; Sarkar B.D. Aurobindo and Rabindra: The Angel Eyes // Indian Literature in English: Critical Assessments / Ed. A.N. Prasad, A.K. Srivastava. — Vol. I. — New Delhi: Sarup & Sons, 2007. — P. 12–36; Yadav S. Style, Metre and Imagery in the Plays of Sri Aurobindo // Indian Literature. — P. 37–64.

[3] Миронов О.В. Развитие герменевтических практик в толковании сакрального текста. Диссертация… к.филос.н. — Воронеж: На правах рукописи, 2002. — 150 с. Уже более 40 лет тому назад К.У. Болле отметила: «Его [Шри Ауробиндо. — Прим. моё.] попытка обнаружить «эзотерический смысл» гимнов, конечно, не определяется исключительно тем объяснением, что он вчитывает свои собственные переживания и убеждения в текст» (Bolle K.W. The persistence of religion: an essay on Tantrism and Sri Aurobindo's philosophy. — Leiden: E.J. Brill, 1971. — P. 99.).

жертвоприношения: «Сочинение или рецитация гимна сравнивается с очищением жидкости … VII,85,1»[1]; «Уподобление молитвы приношению является ключом к пониманию выражений наподобие … стиха VIII,39,3: «О Агни, я бросаю эти молитвы, как масло, в твой рот», и стиха II,27,1: «Я возливаю ложкой в честь Адитьев эти песни, сочащиеся маслом»… Ведические поэты не удовлетворяются сравнением рецитации гимнов с возлиянием приношения в огонь; они сравнивают сочинение с приготовлением приношения Сомы … Когда этот бог [Агни] рассматривается не как автор, но просто как вдохновитель молитвы, поэт становится фильтрами, через которые он процеживает свою мысль, III,1,5. Сами молитвы очищают сладкий напиток, когда проходят через поэтов как через фильтры, III,31,16… Выучить стихи, воспевающие Сому Паваману, означает выучить «сок, приготовленный риши», IX,67,31. Наконец, язык очищает сладкий напиток жертвоприношения, IX,75,2»[2]. Сорока годами позже Шри Ауробиндо независимо от А. Бергэня во всех деталях реконструировал символизм жертвоприношения РВ. В то же самое время Винаяка Сакхарама Гхате пришёл к выводу о том, что в период составления древнейших гимнов РВ «духовное или ментальное жертвоприношение было единственным жертвоприношением … молитва была наиболее ценным приношением, которое могло быть сделано богам».[3] Не так давно проблема символизма ригведийского жертвоприношения вновь была актуализирована П.А. Гринцером.[4] Название его книги «Тайный язык «Ригведы»» звучит в унисон с заголовками ригведологических работ Шри Ауробиндо «Тайна Веды» и «Гимны мистическому огню»... Совсем недавно А. Вилке и О. Мёбус фактически указали на психологическую природу ригведийского жертвоприношения, в очередной раз «обнаружив»[5] тот факт, что в РВ

---

[1] Bergaigne A. La religion Védique d'après les hymnes du Rig–Veda. — Tome premier. — P.: F.Vieweg, Libraire–Éditeur, 1878. — P. 283.

[2] Bergaigne A. Some observations on the figures of speech in the Rigveda // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. — Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. — Vol. XVII. Part I. — October 1935. — P. 68–70.

[3] Ghāte Vināyaka Sakhārāma. Lectures on Rigveda, delivered at the University of Bombay in 1914. — Poona: V.S. Ghate, 1915. — P. 32.

[4] Гринцер П.А. Тайный язык «Ригведы» // Российский государственный гуманитарный университет. Чтения по истории и теории культуры. — Вып. 22. — М.: РГГУ, 1998. — 70 с.

[5] Д.Н. Овсянико-Куликовский отмечает, что Индру взрастили песни и гимны (gira indram ukthāni vāvṛdhuḥ (VIII.95.6), indram ukthāni vāvṛdhuḥ (VIII.6.35)), что он возрастает телом от побуждения или вдохновления Священным Словом (indra brahmajūtas tanvā vāvṛdhasva)

«хвалебный гимн был истинной пищей богов. «Хорошая мысль» (mati) предлагалась богу тем же самым способом, как и еда, так что он мог вкусить её, усилиться от неё и насладиться ею. Эта концепция… языка как «пищи»… «гимническая (hymnic) пища»… скорее, чем дары из мяса, масла и опьяняющих напитков — это то, что придаёт субстанцию богу… Эвокативный язык, настоящая «пища богов», представляет центральное связующее звено между человеческими существами и богами».[1] Как и в случае с Д.Н. Овсянико-Куликовским за 110 лет до них, хотелось бы задать вопрос данным толкователям Самхиты — какова же природа божеств, которые возрастают от гимнов и молитв к ним, если не духовно-психологическая? К. Уоткинс пишет о «выливании (IE *gheu-) стиха или молитвы как возлияния в ведийском (imā́ gíro ...juhomi 'Я возливаю эти песни' РВ), греческом (εὐκταια... χέουσα 'возливающий выражающие пожелания молитвы' Эсхил) и латинском (fundere preces Гораций, Вергилий)… Можно

(VII.19.11), что он вырос от восхвалений древних, средних и нынешних (indram ya stomebhir vāvṛdhe pūrvyebhir yo madhyamebhir uta nūtanebhiḥ) (III.32.13) (Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. — 1892. — № 4. — С. 671.). Вместо того чтобы задуматься о природе такого божества, которое растёт от песен (gira), гимнов (ukthāni), Священного Слова (brahma) и восхвалений (stomebhir), Д.Н. Овсянико-Куликовский говорит о том, что «в руках человека находится… сила, которая необходима богам, которая их питает, поддерживает их божественную мощь и даже их бессмертие. Эта сила есть культ вообще и «молитва» (в ведийском смысле) в частности… Индусы того времени «молились» не иначе, как совершая известные обряды жертвоприношения. Молитва — это только одна из частей культа» (Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 670.). Но тогда возникает вопрос о природе такого культа или жертвоприношения, жертвой в котором являются песни (gira), гимны (ukthāni), Священные Слова (brahma) и восхваления (stomebhir). Однако вместо того, чтобы поставить перед собой этот вопрос и оценить уровень развития мифосимволического мышления поэтов РВ, на котором объектом жертвоприношения являются не материальные объекты, а оформленные в виде песен (gira), гимнов (ukthāni), Священных Слов (brahma) и восхвалений (stomebhir) человеческие мысли, Д.Н. Овсянико-Куликовский безосновательно утверждает, что «индусы эпохи Вед не имели понятия о молитве мысленной, о молитвенном настроении независимо от его выражения в слове и пении». И в итоге Индра остаётся у учёного одновременно «национальным божеством арийцев», «слепой силой природы», «богом молнии… божеством чисто природным… грозовым (и также солнечным)». Хотя тут же исследователь указывает на стихи, в которых поэт даёт т.н. грозовому и солнечному божеству мощь и силу (ugrāya te saho balaṃ dadāmi) (X.116.5), возбуждает его оружие речами и заостряет его жизненные силы Священными Словами (codayāmi ta āyudhā vacobhiḥ saṃ te śiśāmi brahmaṇā vayāṃsi) (X.120.5)! (Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 666, 668 и 672–673; Он же. Опыт. — С. 30; см. также: С. 185.)

[1] Wilke A., Moebus O. Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism. — Berlin–NY: Walter de Gruyter, 2011. — P. 360–361.

также было бы указать на древнеирландское выражение feraid fáilte 'возливает приветствие', где греческое влияние невозможно».[1]

Как указывают П.А. Гринцер и Н.П. Гринцер, «идею духовного света как озарения, вдохновения, выражает, по мнению Л. Рену, слово *кету* (ketu)… И он же полагает, что одно из названий гимна в «Ригведе» — арка (arka) изначально имеет смысл «свет», «луч света», произведённое от глагола arc- «сиять», который приобрёл затем и значение «восхвалять»».[2] Кэтрин Людвик также сообщает, что «ketú производится от cit и таким образом является, как объясняет Рену (E[tudes]V[édiques et]P[āṇinéennes] vol. 1, p. 7), “proprement le signe permettant de ‘comprendre’” («буквально знаком, который обеспечивает (allows) «понимание»»). В гимнах к Ушас (Заре) данный термин часто появляется как сияющий сигнал и знак распознавания (E[tudes]V[édiques et]P[āṇinéennes] vol. 3, p. 32). В своём просветляющем качестве ketú является таким образом знаком, делающим возможным распознавание».[3] Однако отнюдь не Л. Рену первым обратил внимание на эти ригведийские термины. Ещё Д.Н. Овсянико-Куликовский отмечал в своём переводе обращённого к Сарасвати стиха I.3.12 maho arṇaḥ sarasvatī pra cetayati ketunā | dhiyo viśvā vi rājati — «великую волну (речи) возбуждает экстазом Sarasvatī, — надо всеми гимнами властвует она» — «здесь… трудно определить с точностью, что собственно понимать под maho arṇaḥ — волну ли реки или волну речи, волну молитвы, льющейся из уст».[4] В итоге дореволюционный отечественный санскритолог приходит к выводу о необходимости «принять для слова ketu, кроме обычного значения «свет», «блеск» и пр., ещё значение «мысль», «слово», «чувство», «экстаз» и т.п., которые весьма легко выводятся из основного значения корня kit (cit)… Несомненно, что глагол (pra)cetayati и существительное ketunā, происходящие от одного и того же корня, сопоставлены преднамеренно и друг друга дополняют:… cetayati собственно значит «обнаруживает», «делает видимым», затем «озаряет», — «просвещает», — «учит». Вот это то понятие и дополнено термином ketunā, в котором соединяются представления

---

[1] Watkins C. How to kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics. — NY–Oxford: Oxford University Press, 1995. — P. 16.

[2] Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление. — С. 92–93. Прим. 3.

[3] Ludvik C. Sarasvatī. Riverine Goddess of Knowledge. From the Manuscript-carrying Vīṇā-player to the Weapon-wielding Defender of the Dharma. — Leiden: Brill, 2007. — P. 12. Note 6.

[4] Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 207.

«мысли», «чувства», «ощущения», «внутреннего постижения» и представления «света», «блеска» и пр.…Термин ketu в свою очередь дополняется глаголом cetayati, который… подчёркивает в ряду указанных представлений, соединённых с ketu, именно представление «душевного просветления», — вдохновения, мысли»[1]. Говоря об особенностях ригведийской поэзии, Д.Н. Овсянико-Куликовский указывал, что в ней «понятия «звук» и «свет», «слышать» и «видеть» ассоциируются: «свет», подобно звуку, понимался как своего рода жидкость, которая льётся, течёт, струится… Мы получаем… три родственные формы: arc, ric, ruc, основное значение которых было течь, струиться, лить и т.п. и которые… распределили между собою значения, возникшие из указанного первичного представления текущей жидкости: arc — петь и сиять, ric — течь, ruc — сиять… Речь можно было — по понятиям древности — видеть, ибо «видеть» и «слышать» были — не то чтобы совсем уж синонимы, но понятия весьма близкие одно к другому, — сливающиеся в одном основном представлении текущей жидкости. Под этой жидкостью понимается и звук и свет и речь… Мы и теперь говорим: *потоки света, струи лучей, волны звуков* и пр.т.п. Мало того, мы сохранили остаток и этого ведийского оборота «видеть речь». Мы говорим: «видите ли?» вместо «слышите ли?», «понимаете ли?»».[2]

Но совершенно независимо от Д.Н. Овсянико-Куликовского Шри Ауробиндо пришёл к практически идентичным по сути, но более глубоким и всеобъемлющим выводам: «Психологический смысл Сарасвати несёт в себе психологический смысл всей символики ведийских вод… Сарасвати пробуждает сознание к правильным помыслам или правильным состояниям ума, *cetantī sumatīnām…* Сарасвати, вдохновение, исполнена лучезарного изобилия, богата субстанцией мысли. Она поддерживает Жертвоприношение, приношение божественному всех действий смертного существа, пробуждая его сознание, с тем чтобы оно обрело правильные эмоциональные состояния и правильные движения мысли в согласии с Истиной, из которой Сарасвати изливает свои озарения… Посредством этого непрестанного пробуждения и побуждения, которое обобщается в одном слове *ketu*, осознание или восприятие, и часто называется *daivya ketu*, божественное осознание, дабы отличать его от неистинного видения вещей смертными, — Сарасвати

---

[1] Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 208.
[2] Там же. — С. 79–80. Ср. замечания его учителя А. Бергэня: «Рассеивание света часто сравнивается с излиянием жидкости. Сочинение гимна уподобляется очищению тайного напитка» (Bergaigne A. Some observations. — P. 66.).

вливает в активное сознание человека великий поток или великое движение, само Сознание–Истину и озаряет ею все наши мысли… Сарасвати… есть река вдохновения, берущая истоки в Сознании–Истине… Сарасвати изливает полноводный поток знания, она являет собой — или пробуждает — великий поток вод, *maho arṇaḥ*, и изобильно озаряет все мысли, *viśvā dhiyo vi rājati*. Сарасвати владеет потоком Истины и его же олицетворяет».[1] «Слово *ketuḥ*… означает восприятие, проницательное видение ментального сознания, способность познания. Уша выступает как *pracetāḥ*, обладающая этим всепроницающим знанием. Матерь сияний, она сотворила это проницательное видение ума; *gavāṃ janitrī akṛta pra ketum* (I.124.5). Она сама есть это видение: «теперь ясное видение широко воссияло там, где прежде не было ничего», *vi nūnam ucchād asati pra ketuḥ* (I.124.11). Посредством своей силы восприятия она владеет блаженными истинами, *cikitvit sūnṛtāvari* (IV.52.4). Кроме того, в Веде говорится о том, что это восприятие, это видение принадлежит Бессмертию, *amṛtasya ketuḥ* (III.61.3); иными словами, это есть свет Истины и Блаженства, которые представляют собой высшее или бессмертное сознание».[2] «Обретение высшего всепроницающего знания, *upamā ketuḥ*, а это высшее знание и есть видение Свара, располагающееся в трёх его светозарных мирах, *rocanāni*, о чем свидетельствует гимн III.2.14, *svardṛśaṃ ketuṃ divo rocanasthām uṣarbudham* — «знание–видение, что прозревает Свар, что покоится в сияющих мирах, что пробуждается с зарёй»».[3] «Слово *кету* (*ketu*) обычно значит «луч», но имеет еще и такие значения, как «интеллект», «суждение» и «интеллектуальное восприятие». Сопоставляя те места в Веде, где встречается это слово, можно прийти к заключению, что оно означает луч восприятия или интуиции; например, при помощи луча интуиции, *ketunā*, Сарасвати дает нам осознать великие воды; скорее всего, в этом смысл тех лучей, которые исходят из Высочайшего основания вверху и направлены вниз; это интуитивные проблески знания, предстающие в виде лучей Солнца Истины и Света».[4] «Божественное слово… именуется *арка* (*arka*) — что означает и гимн, и луч света, а иногда употребляется в значении солнца. Следовательно, это есть слово озарения,

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 91, 98–99, 105 и 202.
[2] Там же. — С. 130.
[3] Там же. — С. 217.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню / Пер. с англ. — СПб.: Издательство «Адити», 2008. — С. 30.

слово, выражающее ту истину, что является атрибутом Солнца».[1] «Корень *ṛc* (*arcantaḥ*) в Веде означает и «сиять», и «возносить гимн (*рик*)»; а производное от него слово *arka* означает «солнце», «свет», а также «ведийский гимн»».[2] Т.о. мы снова видим, что Шри Ауробиндо как представитель духовно-психологического прочтения РВ имел своим предшественником профессионального ригведолога–филолога (Д.Н. Овсянико-Куликовского), а другой индолог–санскритолог (Л. Рену) повторял в усечённом виде выводы, ими задолго до этого независимо друг от друга сформулированные.[3] Это в очередной раз говорит об объективности разработанной Шри Ауробиндо мистико-символической интерпретации ригведийской поэзии.

К. Людвик также отмечает, что «dhiṣáṇā… согласно Рену (E[tudes]V[édiques et]P[āṇinéennes] vol. 1, pp. 4–5), является иногда поэтическим вдохновением, иногда поэмой».[4] Но, опять-таки, открыв «Тайну Веды» Шри Ауробиндо, мы находим там следующие строки: «в Веде иногда прямо говорится о подношении богам мыслительной способности (*dhiṣaṇā*) как очищенного *гхритам*: *ghṛtaṃ na pūtaṃ dhiṣaṇām* (III.2.1)»[5]; «слово *dhiṣṇyā* связано с *дхишана* (*dhiṣaṇā*), интеллектом или пониманием, и толкуется Саяной как «интеллектуальный», *buddhimantau*»[6]; «*varūtrī dhiṣaṇā* — широко объемлющая или охватывающая мыслительная сила»[7]; «*dhiṣaṇā*, как и *dhī*, означает «мысль»»[8]. Т.о. там, где Л. Рену предлагает два разнородных значения одного и того же ригведийского слова, Шри Ауробиндо находит такое интегральное значение, которое одинаково хорошо подходит во всех случаях употребления этого термина в РВ и в то же время является этимологически обоснованным и родственным предлагаемым Л. Рену вариантам понимания.

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 160.
[2] Там же. — С. 176. Прим. 1.
[3] В значительной степени те же самые выводы о реке–речи и гимне–луче повторяет и индоевропеист академик В.Н. Топоров: Топоров В.Н. Речь и река/речка (из области мнимых этимологических парадоксов) // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 203–220.
[4] Ludvik C. Sarasvatī. — P. 25. Note 99.
[5] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 43.
[6] Там же. — С. 79.
[7] Там же. — С. 93.
[8] Там же. — С. 167. Прим. 1.

Шри Ауробиндо считал всю РВ текстом–контекстом и именно в единстве её символического языка видел ключ к прочтению её скрытого кода: «Гимны Ригведы суть единое целое, они были сочинены разными риши, но на основе по существу тождественного и неизменно сходного знания, а также в рамках единой системы символов... По большей части мы обнаруживаем во всей Веде тот же смысл, те же образы, идеи, фиксированную терминологию, те же фразы и выражения. Не будь это так, проблема была бы неразрешима, но на самом деле ключ к Веде дает сама Веда... Веду невозможно толковать по отдельным отрывкам и гимнам. Мы должны интерпретировать её как целое, если хотим получить внятный и связный смысл».[1] Насколько радикальным был такой подход для 1914 г.?

Ещё в 1859 г. Ф.М. Мюллер обнаружил признаки структурного единства текста РВ, которые позволяют говорить о том, что циклы её гимнов (мандалы) не собирались отдельными семьями поэтов в разное время и с разными целями независимо друг от друга, но были сведены в одно произведение по одному главенствующему принципу (one superintending spirit) одновременно в разных местах под общим наблюдением и руководством одного центрального авторитета (simultaneously in different localities under the supervision of one central authority).[2] Дополнительные подтверждения структурного единства Самхиты были выявлены Ф. Пинкоттом, А. Бергэнем, А. Эстеллером.[3]

Тот же Л. Рену в 1947 г. указывал: «Самхита состоит из фрагментов различного происхождения и времени, несмотря на **очевидное единообразие тона** (здесь и далее выд. мною. — А.С.)… Исследования Блумфилда показали, насколько **Ригведа состоит из повторяющихся формул: это переплетение** (tangle) **взаимосвязей**. Если, на что указывают все свидетельства, материал был разработан в разных местах на протяжении длительных периодов времени, **могло** также **произойти выравнивание**

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 527–528; Он же. Тайна Веды. — С. 107.

[2] Mueller M. A history of ancient Sanskrit literature. — L.: Williams and Norgate, 1859. — P. 461—465, 479 and 496.

[3] Pincott F. On the arrangement of the hymns of the Rig-veda // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (далее JRAS). — New Series. — Vol. XVI. — 1884. — P. 381—399; Pincott F. The first Mandala of the Rig-Veda // JRAS. — New Series. — Vol. XIX. — 1887. — P. 598–624; Esteller A. More on “word-mobility” in the Rigveda-saṃhitā // Sri Venkateswara University Oriental Journal. — Tirupati: Oriental Research Institute, Sri Venkateswara University. — Vol. IX. Parts I & II. — January–December 1966. — P. 7–19.

(levelling down), **процесс ассимиляции посредством взаимного заимствования**».[1]

Знаменитый французский лингвист Жуль Блох писал: «[В] Ригведе**... сохраняется единство стиля и грамматики, но фразеология показывает, что это единство до некоторой степени искусственное. Присутствие фонетических разговорных выражений и в то же самое время их редкость подтверждают факт отбора**».[2]

Сравните слова Я. Гонды: «**Чрезвычайно часто встречаются параллелизм или идентичные идеи, показывающие, что**, несмотря на различие тематики и поэтической ценности **цепочки суждений часто подчинялись единообразию… стилистической взаимозависимости гимнов и их групп** (выд. мною. — А.С.)».[3] Но вот что писал Шри Ауробиндо тремя десятилетиями ранее: «Ригведа едина во всех своих частях. Какую бы из десяти её мандал мы ни выбрали, в ней обнаружится то же содержание, те же идеи, те же образы, те же фразы. Риши есть провидцы единой истины, и они используют единый язык для её выражения. Авторы гимнов различаются по характеру и личным качествам: одни склонны к более изысканной, утонченной и глубокой манере приложения ведийской символики, другие излагают свой духовный опыт более простым и прямым языком с меньшим богатством мысли, поэтической образности или с меньшей глубиной и полнотой оттенков смысла. Часто гимны одного провидца отличаются по стилю, колеблясь от предельной простоты до наиболее виртуозной изысканности. Могут быть стилистические взлёты и падения в рамках одного гимна: гимн может начинаться с самых обычных выражений общей символики жертвоприношения, но затем переходить к сжатой и сложной мысли. Одни гимны просты и почти современны по языку, другие поначалу озадачивают нас видимой смутностью древнего языка. Но различия в манере ничуть не умаляют единства духовного опыта, а вариации установленных терминов и общепринятых формулировок не усложняют их»[4]; «Из сходства опыта и внеличностности полученного знания возникает чёткий ряд постоянно повторяемых концепций и чёткий символический язык… мы

---

[1] Renou L. Vedic India. — P. 3–4.
[2] Bloch J. Indo-Aryan from the Vedas to modern times / English edition largely revised by the author and translated by A. Master. — Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1965. — P. 12.
[3] Gonda J. Vedic literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas. — P. 215 and Note 35.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 57.

встречаемся с одними и теми же понятиями, повторяющимися из гимна в гимн, выраженными в одних и тех же терминах и фигурах речи, часто в одних и тех же фразах, при полном безразличии к поиску поэтической оригинальности, новизны мысли или свежести языка. Никакое стремление к эстетическому изяществу, к богатству или красоте выражения не побуждает этих поэтов–мистиков отойти от устоявшихся форм, превратившихся для них в подобие божественной алгебры, несущей вечные формулы Знания сменяющим друг друга поколениям посвящённых»[1].

Очевидно, что и в этом случае Шри Ауробиндо предвосхищает вектор развития ригведологических исследований, хотя при этом исходит из оснований, которые уже были обнаружены, но проигнорированы академической ведологией, после трудов Е.В. Арнольда и Г. Ольденберга отбросившей гипотезу о структурно-функциональном и смысловом единстве текста РВ и сосредоточившейся на её расчленении посредством необоснованного хронологического дробления ригведийских гимнов.[2] К чему же привели полуторавековые исследования в этом направлении? Как признаёт Т.Я. Елизаренкова, «строгого… научного критерия, который позволил бы во всех случаях отделить архаичные гимны и стихи от новых, не выработано»[3]; «делались не раз попытки установить более мелкие хронологические пласты в РВ вплоть до выделения разных хронологических слоёв в составе отдельных гимнов. В целом эти попытки успеха не имели. Не удавалось даже установить относительную хронологию отдельных фамильных мандал — у разных исследователей получались разные

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 11. Сравните слова Ф.М. Мюллера: “мы действительно встречаемся со стереотипными фразами, часто трудно сказать, какой поэт использовал их впервые… Язык [гимнов]… под влиянием устной традиции, приобрёл однообразие, которое препятствует самому тщательному анализу” (Mueller M. A history of ancient Sanskrit literature. — P. 484 and 496.).

[2] Oldenberg H. Ueber die Liedverfasser des Rigveda. Nebst Bemerkungen ueber die vedische Chronologie und ueber die Geschichte des Rituals // Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft. — 1888. — Band XLII. — S. 199–247; Arnold E.V. Litarary epochs in the Rigveda // Zeitschrift fuer vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen, herausgegeben von [T.Aufrecht und] A.Kuhn. — Berlin: Ferd.Duemmler’s Verlagsbuchhandlung. — 1896. — Band 34. — S. 297–344; Arnold E.V. Sketch of the historical grammar of the Rig and Atharva Vedas // Journal of the American Oriental Society (далее JAOS). — 1897. — 18th vol. 2nd half. — P. 203–353; Arnold E.V. The Rig Veda and Atharva Veda // JAOS. — 1901. — 22nd vol. 2nd half. — P. 309–320; Arnold E.V. Vedic metre in its historical development. — Cambridge: University Press, 1905. — 335 p.

[3] Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник индийской культуры // Ригведа. Избранные гимны. — М.: Наука, 1972. — С. 30.

результаты… Далеко не всегда удаётся объективно и аргументированно отделить архаичное от более позднего»[1]. С. Джэмисон полагает, что «следует рассматривать лингвистические формы скорее в социолингвистическом или дискурсно-уровневом контексте, чем в строго хронологическом».[2] Совсем недавно Т. Дитрих на конкретном лингвистическом примере показала ошибочность хронологического дробления текста РВ, предложенного Г. Ольденбергом.[3] Единство текста Самхиты прослеживается специалистами даже на уровне семантики грамматических категорий и отдельных граммем — так, Т.Я. Елизаренкова указывает: «**Программный характер первого гимна РВ, как и его последнего гимна X, 191**, **в котором… тема «сообщения»** — согласие, единение — **разыгрывалась как в основном, содержательном, так и в изобразительном плане, заставляет предположить, что использование подобной «гиперсемантизации» в высшей степени важно для всего собрания**… **Все гимны–апри**[4] **построены по одной заданной схеме. В классическом гимне–апри бывает 11 стихов, для которых существует набор ключевых слов и выражений. Обязательным является употребление ключевого слова в данном стихе**… Формальный изыск доходит иногда до такой степени, что ключевое слово может опускаться во фразе, хотя из контекста оно остаётся вполне понятным… **Магическая игра именем бога** была проиллюстрирована де

[1] Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I—IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 476–477. Сравните слова Ф.М. Мюллера: "Чрезвычайно трудно доказать позднее происхождение определённых гимнов, и я совершенно не чувствую себя убеждённым теми аргументами, которые использовались для этой цели… Точное разделение более и менее древних частей Риг-веды, вероятно, будет невозможно даже после того, как эта архаичная лексика будет изучена с намного большей тщательностью, чем до этого" (Mueller M. A history of ancient Sanskrit literature. — P. 480 and 496.).

[2] Jamison S.W. Women's language in the Rig Veda // Indologica: Сборник статей памяти Т.Я. Елизаренковой. — М.: РГГУ, 2008. — P. 153.

[3] Ditrich T. Chronology of the Ten Mandalas of the Rigveda // Crossroads. An interdisciplinary journal for the study of history, philosophy, religion and classics. — Vol. I. Issue I. — 2006. — P. 27–36.

[4] Именно наличие этих однотипных гимнов в разных мандалах РВ Ф.М. Мюллер считал одним из показателей единства текста Самхиты: «Другое указание на систематическую организацию Мандал содержится в Апри–гимнах… Мы находим эти… гимны в семи из десяти Мандал, в I, II, III, V, VII, IX, X. Это доказывает предварительную договорённость между составителями… Они несомненно доказывают, что существовал активный взаимообмен между древними семействами [Риши] Индии задолго до финального составления десяти книг, и что эти десять книг были собраны и организованы людьми, движимыми более чем просто поэтическим интересом к древней священной поэзии их страны» (Mueller M. A history of ancient Sanskrit literature. — P. 463, 465 и 467.).

Соссюром на примере гимна **Агни**, и это не случайно. Именно в гимнах этому богу… она **представлена в наиболее полном виде. Можно привести около десятка гимнов Агни, построенных целиком по этому принципу и служащих как бы вариантами решения определённой формальной задачи. Такие гимны встречаются в разных хронологических пластах собрания: и в фамильных мандалах, и в мандале I, и в самой поздней мандале X** (выд. мною. — А.С.)».[1]

Единственное хронологическое подразделение внутри РВ, которое можно считать прочно установленным западной ведологией — это более поздний характер языка X мандалы.[2] Но вот что писал Шри Ауробиндо по этому поводу: «Единственное исключение, по-видимому, представляют определённые гимны, главным образом, из десятой мандалы, которые, похоже, относятся к другому периоду развития, — они почти целиком ритуалистичны, а символика иных из них более усложнена и развита, чем символика остального корпуса ричей; есть и такие, которые явно возвещают философские идеи с минимумом символики — это первые голоса, возвещающие о приближении эпохи Упанишад»[3]; «Едва ли можно считать случайным, что десятая — или заключительная — мандала предлагает нам, вместе с большим разнообразием авторов, завершающее развитие мысли Веды, а гимны этой мандалы наиболее современны по языку. Именно здесь мы находим наиболее известные сукты — «Жертвоприношение Пуруши» и великий «Гимн Творения». Современные ученые полагают, что именно здесь они открывают истоки ведантийской философии, брахмавады»[4]. Само по себе это обстоятельство не только не опровергает положения о структурно-функциональном и смысловом единстве текста РВ, но, наоборот, является указателем на то, что Самхита как мистический текст с самообъясняющейся структурой, представляющей собою единое контекстуальное поле, в своём окончательном виде возникла во время включения в неё гимнов X мандалы.

Но, как постоянно указывает Шри Ауробиндо (см. выше), при этом традиции мистического символизма уходят своими корнями в глубокую древность, о чём говорят, в том числе, многочисленные свидетельства о

---

[1] Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. — С. 154–155.
[2] Renou L. Vedic India. — P. 4; Gonda J. Old Indian. — Leiden–Koeln: E.J. Brill, 1971. — P. 9.
[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 527–528.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 59.

символизме культа Сомы из IX мандалы: «насколько символичен нектар Сомы для ведийских риши и каким богатством психологических концепций он окружён, — в этом убедится любой, кто возьмёт на себя труд прочитать девятую мандалу, которая изобилует великолепием символической образности и полна намёков психологического толка».[1] Именно этот цикл гимнов РВ такие авторитетные западные ведологи как В. Вюст и М. Винтернитц считают по материалу самой древней частью памятника, созданной ранее фамильных мандал (II–VII) в период ещё индоиранской общности, в то время как не менее авторитетные ведологи Г. Ольденберг, А.Б. Кейт и Л. Рену рассматривают IX мандалу как сборник извлечённых из фамильных мандал гимнов Соме.[2]

Совершенно независимо друг от друга Д.Н. Овсянико-Куликовский и Шри Ауробиндо пришли к практически идентичным выводам о значении ригведийского Сомы — если первый видел в нём обожествлённую персонификацию психического явления экстаза и вызываемых им потоков вдохновенных мыслей и жидкости–речи[3], то второй — символ Сознания–Блаженства (Чит–Ананды), аналогичным образом влияющего на психику поэта. Трактовка Шри Ауробиндо и в этом случае является более обширной и точной. Вот ещё один довод, свидетельствующий о том, что он не «вчитывал» своё понимание в ригведийские гимны, а извлекал их объективное значение.

Спустя десятилетия Кёртис Р. Хэкэмэн в своей диссертации указывает: «РВ 9.113. Второй стих этой сукты утверждает, что сок сомы выжимается жрецами посредством tapas (пыла/жара), śraddhā (веры), satya и ṛtavāka (речью в соответствии с ṛta). Пятый стих указывает, что сок сомы очищается молитвами (brahman) жрецов... Процесс очищения сомы был временем для вдохновения. Сома выпускает вдохновенную мысль (manīṣa) жреца во время очищения (РВ 9.95.5). Сома порождает гимны (go), и он посылает свой голос жрецу по пути ṛta (… РВ 9.95.1–2). Сам Сома провозглашает ṛta (ṛtam vadan) и произносит satya (satyam vadan) в РВ 9.113.4… Сома очищается риши песнями и молитвами (РВ 9.113.2,5,6). Он посылается к богам песнями риши

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 84.

[2] Winternitz M. A History of Indian Literature. — Vol. I. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1996. — P. 53; Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник. — С. 27–28.

[3] Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 26–28, 37, 50, 69, 78–80 и 83.

(РВ 9.101.3). Сома, однако, также является «господином видения» (patiḥ.... dhiyaḥ; РВ 9.99.6) и «господином речи» (vacaspati; РВ 9.101.5). Эти эпитеты приписываются Соме, потому что он побуждает голос песни в риши (РВ 9.101.6); он порождает хвалебные песни и приносит свой голос риши по пути ṛta (РВ 9.95.1–2). Он входит в песни риши (РВ 9.20.5, 9.95.3), и выпускает вдохновенную мысль (manīṣa) в провидце (РВ 9.95.5). Таким образом, Сома известен как создатель риши (ṛṣikṛt; РВ 9.96.18). Этот последний эпитет Сомы усиливает идею о том, что риши не является самопорождающимся, т.е. он получает свои видения только при трансцендентальной и сверхличностной встрече с божеством. Образы птицы используются в Риг Веде для символизации посредника процесса видения между богами и людьми… В этом отношении также бог Сома часто связан с птицей. Сома, который часто выступает посредником между богами и людьми, отождествляется с птицей, устремляющейся в мир богов и нисходящей на землю в РВ 9.72.6,9. В РВ 9.73 Сома описывается как птица, которая несёт сок сомы Индре (ст. 3), и как птица, усаживающаяся на краю жертвенных чаш (ст. 5). Если птичий символизм представляет «внутренний свет провидческого прозрения» [цитата из работы Я. Гонды. — Прим. моё.], тогда использование данного символа по отношению к Соме выглядит наиболее уместным; и это может дать некоторое осознание того, почему бог Сома так часто отождествляется с поэтом (kavi) и риши. РВ 10.123.3, например, … ср. РВ 9.59.3, 9.78.2, 9.96.17, 9.107.7. В этом отношении особенно интересно [сообщение] РВ 9.96. Сукта сообщает нам, что Сома, называемый птицей в ст. 19, обладает «умом» риши (ṛṣimanas; ст. 17). Связь между Сомой как манасом риши и Сомой как птицей… проясняется утверждением в РВ 6.9.5: «среди вещей, который летают, разум быстрейший (mano javiṣṭham patayatsu)». Таким образом Сома, как создатель риши, даёт особый manas риши, способный достичь высот ṛta».[1] И снова мы видим, что К.Р. Хэкэмэн, взявший «на себя труд прочитать девятую мандалу, которая изобилует великолепием символической образности и полна намёков психологического толка», лишь конкретизировал вывод Шри Ауробиндо о том, «насколько символичен нектар Сомы для ведийских риши и каким богатством

[1] Heckaman, Curtis R. Toward a Comprehensive Understanding of Rta in the Rg Veda. A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree Master of Arts McMaster University. — Hamilton, Ontario. — September 1980. — P. 45–46 and 66–69.

психологических концепций он окружён»…[1]

Шри Ауробиндо указывает: «Как отыскать в Веде… эзотерическое содержание? Его можно раскрыть, только придав неизменное и самое прямое значение всем словам и формулам, употребляемым риши, в особенности тем ключевым словам, которые служат краеугольным камнем всей структуры их учения. Одно из них — это великое слово Ритам, Истина; Истина была главной целью исканий мистиков — духовная или внутренняя Истина, истина нас самих, истина вещей, истина мира и богов, истина за всем, что мы есть, и за всем сущим. В ритуалистической интерпретации это ключевое слово ведического знания толковалось во всех возможных смыслах, в согласии с удобством и фантазией толкователя; ему приписывались такие значения, как «истина», «жертвоприношение», «вода», «ушедший» и даже «пища», — не говоря о множестве других. Если мы будем поступать таким же образом, то утратим всякую уверенность в правильности понимания Веды. Однако, стоит нам начать последовательно придавать этому слово один и тот же ключевой смысл, как мы придем к непривычному, но ясному результату. Если же использовать эту методику в отношении других установившихся терминов Веды, придавая им при прочтении обычное, естественное, прямое значение и придерживаясь этого значения неуклонно и последовательно, не играя со смыслом и не обращая слово в чисто ритуалистический термин, если допустить психологическое истолкование для таких важных слов, как *шравас* (*śravas*), *крату* (*kratu*), которое они вполне могут иметь и которое они, несомненно, имеют в определённых местах, например, когда Агни описывается как kratur hṛdi («воля в сердце»), — то результат становится ещё более ясным, объемлющим и убедительным».[2]

Как отмечает Джарава Лал Мехта, предложенный Шри Ауробиндо принцип перевода ригведийских терминов[3] «сейчас повсеместно признан ведущими западными ведологами наподобие Генриха Людерса, Пауля Тиме

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 84.

[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 23–24.

[3] По сути, У.Д. Уитни писал ещё в 1868: “Простое сопоставление параллельных отрывков … может… стать полезным инструментом выяснения их соответствующего значения… Приведите хорошую причину, по которой оно должно быть исключено при работе с ведийским диалектом санскрита” (Whitney W.D. The translation of the Veda // North

и Яна Гонды, как и обоснованность перевода Шри Ауробиндо «ṛta» как «истина» и его настаивание на том, что ṛta или истина была ключевым словом, главным словом ведийского знания… Попытка Генриха Людерса убедить своих западных коллег в том, что ṛta означала истину и ничего, кроме истины, и что это в действительности была центральная концепция ведийской религии, заняла у него всю восьмисотстраничную монографию. И потребовалось авторитетное подтверждение этого тезиса Паулем Тиме, вопреки господствующему пониманию «ṛta» как «космического порядка», чтобы заставить Карла Гельднера в значительной мере пересмотреть трактовку этого термина в своём стандартном немецком переводе Ригведы. Даже и при этом Луи Рену и другие лишь пошли на уступку в этом случае, если вообще пошли, против своей воли и с оговорками. Таковы закрытый этос специализированной науки и жёстко ограниченный доступ чужаков и любителей в академическое сообщество».[1]

Т.Я. Елизаренкова[2] переводит ригведийский эпитет Индры Шатакрату то как «стосильный» (I.4.8 и 9; I.5.8; I.10.1; I.16.9; I.51.2), то как «стомудрый» (VI.41.5), то как «сотня замыслов» (VIII.32.11), то как «многомудрый» (IV.30.16), но чаще всего — как «стоумный» (I.30.1, 6 и 15; I.54.6; I.82.5; I.105.8; I.112.23; II.16.8; II.22.4; III.37.2, 3, 6, 8 и 9; III.42.5; III.51.2; V.35.5; V.38.1 и 5; VI.45.25; VII.31.3; VIII.1.11; VIII.13.31; VIII.33.11 и 14; VIII.36.1, 2, 3, 4, 5 и 6; VIII.46.3; VIII.52.4 и 6; VIII.53.2; VIII.54.8; VIII.6l.9, 10 и 18; VIII.76.7; VIII.77.1; VIII.80.1; VIII.89.3; VIII.91.7; VIII.92.1, 12,13 и 16; VIII.93.27, 28, 29 и 32; VIII.98.10, 11 и 12; VIII.99.8; X.33.3; X.97.2; X.112.6; X.134.4).

Сам же термин kratu Т.Я. Елизаренкова переводит то как «прозорливость» (I.1.5), то как «сила духа» (I.2.8; I.17.5; I.19.2; I.42.7; I.52.8; I.62.12; I.64.13; I.66.5; I.67.2; I.68.3 и 9; I.77.3; I.80.15; I.81.7; I.91.2 и 5; I.93.5; I.100.14; I.102.6; I.123.13; I.127.9; I.132.5; I.156.4; I.175.5; I.183.2; II.5.4; II.16.2; II.23.15; II.30.6; III.1.5; III.2.4; III.11.6; III.27.12; III.40.2; III.45.3; III.52.4; IV.10.1; IV.21.2; IV.39.2; IV.41.1; V.11.4; V.70.4; VI.7.4; VI.16.8 и 23;

American Review. — Vol. CVI. — No. CCXIX. — April, 1868. — Boston: Knor and Field, 1868. — P. 537.).

[1] Mehta, Jarava Lal. Aurobindo’s Interpretation of the Veda // J.L. Mehta on Heidegger, hermeneutics and Indian tradition / Ed. by W.J. Jackson. — Leiden: E.J. Brill, 1992. — P. 165.

[2] Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — 767 с.; Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. —744 с.; Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — 560 с.



VI.36.2; VI.45.16; VI.49.2; VII.3.10; VII.4.5; VII.5.6; VII.6.3; VII.11.4; VII.31.5; VII.32.26; VII.60.6; VIII.7.24; VIII.12.11; VIII.13.1; VIII.15.7; VIII.23.8; VIII.33.17; VIII.42.3; VIII.44.7; VIII.53.6; VIII.62.7 и 10; VIII.69.15; VIII.92.8; IX.4.3; IX.9.1; IX.25.5; IX.62.13; IX.63.24; IX.72.5; IX.86.43 и 48; IX.90.6; IX.107.3; IX.108.1; X.25.1 и 4; X.30.12; X.91.3; X.100.11 и 12; X.104.10; X.113.1; X.140.4), то как «замысел» (I.123.8; IV.20.3; V.35.1; VIII.63.1; X.37.5; X.83.5), то как «совет» (I.151.2; II.16.4; VIII.70.13; IX.44.6), то как «решение» (IV.42.1 и 2; X.36.10), то как «намерение» (V.31.11; V.33.8), то как «вдохновение» (V.85.2), то как «представление» (VI.9.5), то как «разум» (VIII.79.7), то как «сила разума» (X.56.4), то как «желание» (IX.97.30; X.95.9), то как «умение» (X.87.1), то как «понимание» (X.105.6), то как «воля» (IV.40.4; V.32.5; VIII.63.5; X.11.3; X.48.3; X.64.7; X.120.3; X.159.2).

Хотя автор первого английского перевода РВ Г.Х. Уилсон указывает, что «Шатакрату… можно понять как «наделённый великой мудростью»; kratu означает либо karma, действие, либо prajná, знание»[1], сам он kratu почти всегда понимает как (ритуальное) действие, иногда как энергию (IV.21.2). Только когда контекст вынуждает его к этому, он даёт психологический перевод: śīrṣaṇi kratum «мудрость в голове» (II.16.2), hṛtsu kratuṃ «решимость в сердце» (V.85.2), indra kratuṃ na ā bhara «принеси нам, Индра, мудрость» (VII.32.26), striyā aśāsyaṃ manaḥ | kratuṃ raghum «ум женщины неконтролируем, интеллект слабый» (VIII.33.17), śṛṇotana yad vo devā īmahetad dadātana | jaitraṃ kratuṃ «боги, услышьте и дайте нам то, что мы просим: необходимый для победы разум» (X.36.10)[2]. Немецкий переводчик I

[1] Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the first Ashtaka, or book of the Rig-Veda / Tr. from the orinal Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: Wm.H. Allen and Co., 1850. — P. 12, Note c.

[2] Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the first Ashtaka, or book of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — 2nd edition. — L.: N.Truebner and Co., 1866. — 348 p.; Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the second Ashtaka, or book of the Rig–Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: W.H. Allen and Co., 1854. — 346 p.; Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the third and fourth Ashtakas, or books of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: W.H. Allen and Co., 1857. — 524 p.; Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the fifth Ašṭaka, or book of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: N. Truebner and Co., 1866. — 314 p.; Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the sixth and part of the seventh Ašṭaka, of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: N. Truebner and Co., 1888. — 443 p.; Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns,

мандалы РВ Т. Бенфей понимает эпитет Шатакрату ритуалистически, но само kratu иногда передаёт как Einsicht (I.42.7) или Wille (I.68.3).[1] Автор полного немецкого перевода Самхиты Г. Грассманн указывает среди прочих следующие значения kratu — «сила или способность что-либо исполнить или осуществить… сила воли, воля».[2] Но kratu переводится Г. Грассманном как Wille редко (I.127.9; I.156.4; I.175.5; X.159.2), другие предлагаемые им варианты — Weisheit (I.2.8; I.123.13; II.16.2; V.85.2), Sinn (III.1.5; X.148.4), Gebot (IV.42.1 и 2), Einsicht (VII.3.10), Geist (X.100.11), Geisteskraft (VII.60.6; X.48.3; X.120.3), Wunsch (X.11.3; X.37.5). М. Монье-Уильямс переводит ригведийское kratu как «план, замысел, намерение, решимость, непреклонность, цель, желание, воля, сила, способность, преднамеренность, совет, разум, понимание, вдохновение, озарение»[3], а śatakratu — как «имеющий сточастную проницательность или силу»[4]. Г.Д. Грисволд переводит kratu как мудрость (или интеллект) (V.85.2) и проницательность (VIII.42.3).[5] Автор наиболее авторитетного немецкого перевода РВ К. Гельднер понимает kratu как Geisteskraft (VII.4.5), Entschluss (VII.4.10) и Wille (VII.5.6).[6] Известные американские ведологи М. Блумфилд и Э.У. Хопкинс переводят kratu как «ум».[7] Н. Браун в стихах IV.42.1 и 2 переводит

---

constituting part of the seventh and the eighth Aštaka, of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: N. Truebner and Co., 1888. — 436 p.

[1] Uebersetzung des Rig-Veda von T. Benfey. Erster Kreis. Hymnen 1–73 // Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von T. Benfey. — Goettingen (далее OO). — 1. Band. — 1862. — S. 9–54, 385–420 und 575–605; Uebersetzung des Rig-Veda von T. Benfey. Erster Kreis. Hymnen 74—100 // OO. — 2. Band. — 1864. — S. 233–260 und 507–519; Uebersetzung des Rig-Veda von T. Benfey. Erster Kreis. Hymnen 101–118 // OO. — 3. Band. — 1866. — S. 128–168.

[2] Grassmann H. Woerterbuch zum Rig-Veda. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999. — S. 353.

[3] Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. — Delhi: Motilal Banarsidas Publishers Private Limited, 1997. — P. 319, Column 1.

[4] Ibid. — P. 1048, Column 3.

[5] Griswold H.D. The god Varuna in the Rig-Veda // Bulletin of the Society of Comparative Theology and Philosophy. — No 1. — N.Y.: Ithaca, Taylor & Carpenter, 1910. — P. 21 and 27.

[6] Geldner K. Vi dukšaḥ in RV. 7,4,7 // Festschrift fuer Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht von Freunden und Schuelern. — Leipzig: Otto Harrassowitz, 1914. — S. 177–179.

[7] Bloomfield M. On the etymology and meaning of the Sanskrit root Varj // JAOS. — 1915–1917. — Vol. 35 (The volume for 1915). — P. 281; Hopkins E.W. Indra as god of fertility // JAOS. — 1917. — Vol. 36. — P. 265.

kratu как «воля».[1] Б.Х. Кападиа переводит выражение sambhṛta kratav indra (I.52.8) как «о Индра, когда ты собираешь свою ментальную силу», а эпитет Индры śatakratu (VIII.89.3) — как «обладатель сточастной мудрости».[2] Г.–П. Шмидт в переводе ригведийских стихов IV.42.1 и 2 и X.48.3 передаёт kratu как «воля».[3] Ян Гонда утверждает, что ««kratu» в Ведах означает «эффективную ментальную силу, изобретательность, находчивость, позволяющую человеку осуществлять успешное (творческое) действие»[4] или «разновидность эффективной ментальной силы, энергии и решимости».[5] Т. Барроу переводит ведийское kratu как «мудрость, прозрение»[6] или «ум» (от -kṛ- «думать, напоминать»)[7]. В Гатах Заратуштры термину kratu соответствует слово xratu, которое М. Хауг переводит как «интеллект» или «мудрость».[8] Важным аргументом в пользу того, что эпитет Индры–Гносиса Шатакрату должен пониматься именно психологически как Обладатель-Ста-Сил-Воли, является наличие в РВ выражения śatamanyur indraḥ (X.103.7). Т.Я. Елизаренкова переводит его как «обладатель стократной ярости Индра». М. Монье-Уильямс переводит śatamanyu как «имеющий сточастный гнев».[9] См. также: indra tebhir bhava sakratur yeṣu cākann «о Индра, будь единым волей с теми, в ком находишь удовольствие» (X.148.4).

А теперь посмотрим, что Шри Ауробиндо пишет о данном ригведийском термине и насколько его психологическая трактовка расходится с мнением ведологов–профессионалов: «В санскрите *kratu*

---

[1] Brown W.N. King Trasadasyu as a divine incarnation. A note on Rigveda 4.42 // Dr. C. Kunhan Raja presentation volume. A volume of Indological studies. — Madras: Published by the Adyar Library, 1946. — P. 40–41.
[2] Kapadia B.H. Characteristic activities of Indra // Sri Venkateswara University Oriental Journal. — Tirupati: Oriental Research Institute, Sri Venkateswara University. — Vol. XIV. Part I. — June 1971. — P. 2–3.
[3] Schmidt H.–P. The place of Rigveda 4.42 in the ancient Indian royal ritual // Ritual, state and history in South Asia: essays in honour of J.C.Heesterman / Edited by A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort. — Leiden–NY–Koeln: Brill, 1992. — P. 324–325.
[4] Gonda J. A note on Indra in Purāṇic literature // Gonda J. Selected studies presented to the author by the staff of the Oriental Institute, Utrecht University, on the occasion of his 70th birthday. — Vol. IV. History of ancient Indian religion. — Leiden: E.J. Brill, 1975. — P. 59, Note 1.
[5] Gonda J. The Vedic God Mitra. — Leiden: E.J. Brill, 1972. — P. 28.
[6] Барроу Т. Санскрит / Пер. с англ. Н. Лариной. — М.: Прогресс, 1976. — С. 42 и 210.
[7] Там же. — С. 161, 169 и 231.
[8] Haug M. Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsees. — Bombay: Printed at the “Bombay Gazette” Press, 1862. — P. 264.
[9] Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. — P. 1049, Column 3.

означает работу или деяние, в особенности деяние в смысле совершения жертвоприношения; но оно также означает мощь или силу (греческое *kratos*), производящую действие. Психологически эта сила, производящая действие, есть воля. Это слово также может означать умственную или интеллектуальную способность, и Саяна признаёт как возможное значение слова *kratu* — мысль или знание».[1] «*kavikratuḥ* — тот, чья активная воля или действенная сила есть воля провидца».[2] Очевидно, что толкование Шри Ауробиндо в данном случае не является продуктом привнесения интерпретатором субъективного понимания в объективный смысл интерпретируемого текста.

Кстати, обратим внимание на постоянный перевод Шри Ауробиндо термина kavi как «провидец».[3] Десятилетия спустя К. Уоткинз указывает: «В *kaví* мы имеем древнее индоевропейское слово для [обозначения] поэта–провидца и жреца, связанное с немецким *schauen* 'смотреть', английским *show*»…[4]

Шри Ауробиндо писал об Агни: «Кто же такой этот бог Агни, к которому обращены слова столь мистического вдохновения и которому приписываются столь обширные и глубокие функции? Кто этот хранитель Истины, чьё действие становится озарением, чья воля в действии есть воля провидца, наделённого божественной мудростью, направляющей богатое многообразие его вдохновения? Что есть Истина, хранимая им? И что есть то добро, которое он творит для дающего, — того, кто постоянно идет к нему днём и ночью, в мыслях неся ему как жертвоприношение смирение и самоотречение? … Жертвенный огонь не способен выполнять такого рода функции, как не может их выполнять никакое физическое пламя или принцип физического тепла и света. Тем не менее, символ жертвенного огня постоянно присутствует. Очевидно, что мы имеем дело с символикой мистической, а огонь, жертвоприношение, жрец выступают только как внешние образы глубинного учения, но эти образы было сочтено необходимым поддерживать и постоянно подчёркивать».[5]

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 61–62.
[2] Там же. — С. 64.
[3] Там же. — С. 60, 64, 69, 75, 131, 133, 134, 156, 158, 159, 175, 198, 224, 271, 465–466 и т.д.
[4] Watkins C. How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics. — NY–Oxford: Oxford University Press, 1995. — P. 88.
[5] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 63.

Один из старейших и наиболее авторитетных западных индологов современности Клаус Конрад Клостермайер отмечал в 1984 г., что «Agni является для ведийских ṛṣi не просто химическим процессом карбонизации органической материи, который современный, научно обученный человек связал бы со словом «огонь», в нём имеется также трансцендентный аспект, который позволяет использовать его как выражение, намекающее на нечто за пределами материальной реальности, обнаруженной химией. Поэтому Agni является deva — не «персонификацией природного явления», а манифестацией трансцендентной силы. Физическая реальность огня так очевидна и так необходима, что ведийский kavi и не думает отрицать её или отбрасывать спиритуализацией. Но kavi является более чем простым наблюдателем природных явлений, которые регистрируются чувствами — он «вдохновлён» чувствовать и выражать мистерию позади всей конкретной реальности».[1]

Один из самых известных европейских индологов второй половины XX в. Ф.Б.Я. Кёйпер указывает: «Агни… без сомнения, является центральной фигурой в ведийском пантеоне, но наше знание того, что нарицательное имя существительное agní означает «огонь», не объясняет ни важности, придаваемой Богу Агни, ни его специфические функции и качества, такие как его мудрость… Необходимо подчеркнуть, что методологический подход, начинающий со значения «огонь» и затем пытающийся, в накопительной манере, объяснить различные аспекты данного бога из этой «основной идеи», привёл бы в никуда: наиболее вероятно, что точка отсчёта побудила бы исследователя проглядеть некоторые из фундаментальных аспектов».[2]

И в этой связи обратим внимание читателя на ещё один фрагмент из работы Ф.Б.Я. Кёйпера: «Рождение Агни, или в*и*дение солнца во тьме, было центральной темой того, что не может быть обозначено никак иначе как арийский *мистицизм* [выделено Ф.Б.Я. Кёйпером. — А.С.]... Внимание может быть привлечено к тому факту, что слова «в каком мире помещено солнце» (yasmin loke svar hitam IX.113.7), при сравнении с «солнцем в скале» (svar yad aśman VII.88.2), приводят к предположению о том, что более

---

[1] Klostermaier K.K. Mythologies and philosophies of salvation in the theistic traditions of India. — Waterloo: Published for the Canadian Corporation for studies in religion by Wilfrid Laurier University Press, 1984. — P. 12.

[2] Kuiper F.B.J. Ahura Mazdā “Lord Wisdom” // Kuiper F.B.J. Selected writings on Indian linguistics and philology / Ed. by A. Lubotsky, M.S. Oort and M. Witzel. — Amsterdam: Rodopi, 1997. — P. 420 (27).

поздние размышления Упанишад об Атмане, «помещённом в полости», являются прямым продолжением более древних мистических размышлений Веды... Потребовалось бы специальное исследование для демонстрации параллелизма, существовавшего для ведических поэтов между макроскопическим открытием изначального холма и микроскопическим открытием ума, как результата vṛtrahatya [убийства Вритры. — А.С.] Индры. Я вынужден ограничиться указанием на то, что ригведийский поэт получает данное в*и*дение с помощью или в своём сердце (hṛdā или hṛdi)… Ригведа описывает «океан сердца» (IV.58.5 hṛdyāt samudrāt, ср. 11 antaḥ samudre hṛdy antar) и божественное вдохновение рассматривается как «открытие дверей ума», параллельное открытию космической ограды (vraja-). Так же как ригведийский поэт молится о том, чтобы Агни открыл его «мысль» (kha-, т.е. в космическом холме изначального мира), точно так же Маханараяна Упанишада говорит, что Праджапати, «скрытый в полости» сердца, разрезает изнутри khāni [прорытые каналы. — Прим. моё.] (ума), «чтобы наслаждаться объектами». Можно предположить, что guhāyām [тайник (психического сердца). — А.С.] в Упанишадах является заменой более поздним языком таких ригведийских выражений как vraje, ūrve, açman, которые все обозначают нижний мир, рассматриваемый как ограждение, параллелизм между откровением «солнца в скале» и в*и*дением Упанишадами Атмана, «помещённого в полости», очевиден... Древний арийский мистицизм напрямую отражается во фразеологии Заратуштры».[1]

Это только одно из наблюдений Ф.Б.Я. Кёйпера, но наиболее подробное и интересное. Обратимся хотя бы к разбору Шри Ауробиндо последнего гимна IV мандалы РВ, из которого станет совершенно очевидным то, что все высказываемые Кёйпером положения являются не более чем усечёнными повторениями основных моментов духовно-психологической интерпретации ригведийских гимнов Шри Ауробиндо:

«Ведийские риши использовали образ воды, реки или океана в переносном смысле… в Ведах, Пуранах и даже в философских рассуждениях и комментариях, само бытие постоянно описывается в образе океана. В Веде говорится о двух океанах, о верхних и нижних водах. Это океаны подсознательного, тёмные и непроявленные, и океан сверхсознательного, лучезарное и вечное проявление, но за пределами человеческого ума. Эти два

[1] Kuiper F.B.J. The bliss of Aša // Indo-Iranian Journal. — 's-Gravenhage. — Vol. VIII. — Nr. 2. — 1964. — P. 124–126.

океана и описывает Вамадева в последнем гимне четвёртой мандалы. Он говорит о том, что медовая волна поднимается из океана, и посредством этой вздымающейся волны, которая суть Сома (*aṃśu*), человек достигает бессмертия; та волна или тот Сома есть тайное имя ясности (*ghṛtasya*, символ очищенного масла), это язык богов, это средоточие (*nābhi*) бессмертия.

Samudrād ūrmir madhumān udārad / upāṃśunā sam amṛtatvam ānaṭ //

ghṛtasya nāma guhyaṃ yad asti / jihvā devānām amṛtasya nābhiḥ //

(IV.58.1)

Полагаю, не может быть сомнений в том, что океан, мёд, Сома, очищенное масло, по крайней мере в данном отрывке, являются психологическими символами. Несомненно, Вамадева не имел в виду, что волна или поток вина поднимается из солёных вод Индийского океана или Бенгальского залива или даже из пресных вод Инда или Ганги и что это вино есть тайное имя очищенного масла. Ясно, что он хочет сказать: из глубин нашего подсознания поднимается медовая волна Ананды или чистый восторг бытия, и именно благодаря этой Ананде мы можем достичь бессмертия; эта Ананда есть сокровенная сущность, скрытая реальность позади действий ума в его сияющей ясности. Сома, бог Ананды, и Веданта подтверждает нам это, есть то, что стало умом или чувственным восприятием; иными словами, все ментальные ощущения несут в себе тайный восторг существования и пытаются выразить эту тайну собственного бытия. Вот почему Ананда есть язык богов, которым они вкушают восторг бытия, это центр, средоточие, в который стянуты все движения бессмертного состояния или божественного существования. Вамадева продолжает: «Да выразим мы это сокровенное имя ясности, — то есть, да извлечём мы это вино Сомы, этот тайный восторг бытия; да удержим мы его в этом мировом жертвоприношении своими поклонениями или своей самоотдачей Агни, божественной Воле или Сознательной Энергии, что есть Владыка бытия. Он есть Бык миров о четырёх рогах, и когда он внемлет мысли души человека в её самовыражении, то извергает это сокровенное имя восторга из его потаённого места».

Vayaṃ nāma pra bravāmā ghṛtasya asmin yajñe dhārayāmā namobhiḥ /

upa brahmā śṛṇavac chasyamānam catuḥśṛṅgo avamīd gaura etat //

(IV.58.2)

… Вамадева не оставляет нам ни малейшего сомнения относительно природы Океана, о котором он говорит; так, в пятой строке он прямо называет его океаном сердца, *hṛdyāt samudrāt*, из которого вытекают воды ясности, *ghṛtasya dhārāḥ*; поток, продолжает Вамадева, постепенно очищаемый внутри умом и сердцем, *antar hṛdā manasā pūyamānāḥ*. В заключительной строке он говорит о том, что всё существование было троекратно установлено: сначала в обители Агни — которая, как нам известно из других стихов, есть Сознание–Истина, собственный дом Агни, *svaṃ damam, ṛtaṃ bṛhat,* — затем в сердце, в морских водах, что, очевидно, есть тот же океан–сердце, и наконец в жизни человека.

Dhāman te viśvaṃ bhuvanam adhiśritam /

antaḥ samudre hṛdyantar āyuṣi // (IV.58.11)

Сверхсознательное, океан подсознательного, а между ними жизнь живого существа — такова ведийская идея существования.

Океан сверхсознательного есть та цель, к которой устремлены реки ясности, мёдоносные воды, а океан подсознательного во внутреннем сердце есть то место, откуда они берут начало. Эти верхние воды именуются словом Синдху, которое может означать и реку, и океан, но в этом гимне оно несомненно означает океан. Обратим наше внимание на то, каким удивительным языком описывает Вамадева эти реки ясности. Он говорит вначале, что боги искали и нашли эту ясность, *ghṛtam*, трояко размещённую и скрываемую демонами пани в корове, *gavi*. Вне всяких сомнений, в Веде слово *gauḥ* употребляется в двойном смысле: и как Корова, и как Свет; Корова есть внешний символ, Свет — внутреннее значение. Метафорический образ коров, похищенных и скрываемых пани, повторяется в Веде постоянно. Здесь, очевидно, подобно тому, как океан есть психологический символ (*samudre hṛdi*, океан–сердце), как Сома есть психологический символ и очищенное масло есть символ психологический, точно так же и корова, в которой боги находят очищенное масло, скрываемое там пани, должна символизировать внутреннее озарение, а не физический свет. В действительности, корова — это Адити, беспредельное сознание, скрытое в подсознательном, а тройственное *гхритам* (*ghṛtam*) есть тройная ясность

освобождённого ощущения, открывшего свою тайну восторга, мыслящего разума, постигшего свет и интуицию, и самой истины, наивысшего супраментального видения. Это становится понятно из второй половины стиха (IV.58.4), где говорится: «Одну породил Индра, одну — Сурья, ещё одну произвели эти боги согласно естественному развитию из Вены»; ибо Индра владычествует над мыслящим разумом, Сурья — над супраментальным светом, Вена есть Сома, властитель ментального восторга бытия, создатель чувствующего разума.

Мы можем также попутно отметить, что пани здесь безусловно должны выступать как духовные враги, силы тьмы, а не как дравидийские боги, дравидийские племена или дравидийские торговцы. В следующем стихе Вамадевы речь идет о потоках *гхритам*, о том, что они текут из сердца–океана, заключённые врагом в сотни темниц (загонов), дабы их нельзя было узреть. Конечно же, это не означает, что реки топленого масла — или же обычные воды, — вздымаясь из сердца–океана, или просто океана, удерживаются на своем пути нечестивыми и низменными дравидами, запираются в сотни оград, чтобы арии или арийские боги не могли даже взглянуть на них. Мы сразу же понимаем, что враг, пани, Вритра, в этих гимнах есть чисто психологическая концепция, а не попытка наших праотцев скрыть от потомков факты древней индийской истории в густом тумане запутанных и малопонятных мифов. Риши Вамадева пришел бы в ужас от столь неожиданного искажения его ритуальных образов. Вряд ли смысл станет нам яснее, если мы истолкуем *ghṛta* в значении воды, а *hṛdya samudra* в значении восхитительного озера и предположим, что дравиды сотней плотин преградили воды рек, чтобы арии не могли взглянуть на них. Ибо если бы даже все реки Пенджаба вытекали из одного пленяющего сердце озера, то и тогда самым хитрым и изобретательным дравидам не удалось бы поместить потоки этих вод трижды в корову, а корову скрыть в пещере.

«Они вытекают, — говорит Вамадева, — из сердца–океана, заключённые врагом в сотню оград, они не могут быть увидены; я взираю на потоки ясности, ибо посредине них Золотой Прут. Полноводно текут они, словно быстрые реки, очищаясь внутри умом и сердцем; бегут эти волны ясности, словно животные, ведомые погонщиком. Словно бы на пути перед Океаном (*sindhu*, верхним океаном) могучие движутся, преисполненные мощной скорости, но ограниченные витальной силой (*vāta, vāyu*), эти потоки ясности; они подобны мчащемуся скакуну, который разбивает свои

преграды, когда его питают волны». (IV.58.5–7) С первого взгляда ясно, что это строки поэта–мистика, скрывающего от непосвящённых их истинный смысл за покровом образов, которому он иногда позволяет стать прозрачным для взгляда, стремящегося увидеть суть. В этих строках он говорит о том, что божественное знание всё время, не прерываясь, течёт за нашими мыслями, но внутренние враги препятствуют его постижению, они ограничивают способности нашего ума, сводя их лишь к чувственному движению и чувственному восприятию, так что, хоть волны нашего существа и бьются о берега, граничащие со сверхсознательным, беспредельным, нервная деятельность нашего чувственного ума удерживает их, не давая раскрыть их тайну. Они похожи на управляемых, сдерживаемых уздою коней; только когда волны света вскормят их в полную силу, в стремительном порыве конь разобьет все препоны, и они свободно потекут к Тому, из чего выжимается нектар Сомы и рождается жертвоприношение.

Yatra somaḥ sūyate yatra yajño ghṛtasya dhārā abhi tat pavante // (IV.58.9)

Эта цель, кроме того, описывается как то, что исполнено мёда, — *ghṛtasya dhārā madhumat pavante* (IV.58.10); это Ананда, божественное Блаженство. То, что эта цель есть Синдху, океан сверхсознания, становится ясно из последнего стиха, где Вамадева говорит: «Пусть будет нам дано вкусить ту медовую волну твою», — божественного Пуруши, Агни, Быка миров о четырёх рогах, — «которая рождается в силе Вод там, где они сливаются вместе».

Apām anīke samithe ya ābhṛtaḥ /

tam aśyāma madhumantaṃ ta ūrmim // (IV.58.11)

Мы обнаруживаем, что эта фундаментальная идея ведийских риши находит свое выражение и в Гимне Творения (X.129.3–5), где так описывается подсознательное: «Вначале была лишь тьма, скрываемая тьмой, океан без ментального сознания... из него Единое родилось величием Своей силы. Оно вначале двигалось в нём как желание, и это было первым семенем разума. Властители Мудрости открыли в не-сущем то, что воздвигает сущее, в сердце они отыскали его через целеустремленное побуждение и мыслящий ум. Их луч был протянут по горизонту; было нечто вверху, нечто было внизу». В этих строках выражаются те же идеи, что и в гимне Вамадевы, но только без покрова образов. Из океана подсознания Единый поднимается в

сердце, вначале как желание; он движется в этом океане–сердце как невыраженное желание восторга бытия, и это желание есть первое семя того, что позже проявляется как чувственный ум. Так боги находят способ создания сущего, сознательного бытия, из тьмы подсознания; они открывают его в сердце и проявляют через рост мысли и через целеустремленное побуждение, *pratīṣyā*, под которым подразумевается ментальное желание, в отличие от первого туманного желания, возникшего из подсознательного в чисто витальных движениях природы. Сознательное существование, таким образом созданное ими, протягивается как бы горизонтально между двумя другими полюсами: внизу находится тёмный сон подсознательного, наверху — сияющая тайна сверхсознательного. Это и есть верхний и нижний океаны».[1]

И ещё:

«Психологические концепции ведийских риши часто обладают поразительной глубиной, в особенности когда они имеют дело с феноменом сознательных движений ума и жизни, которые возникают из подсознательного. Можно даже сказать, что эта идея составляет всю основу богатой и утонченной философии, созданной этими вдохновенными мистиками на самой заре знания. И никому не удалось выразить её тоньше и удачнее, чем риши Вамадеве, одному из глубочайших провидцев и прекраснейших поэтов ведийской эпохи. Один из его гимнов, последний в четвёртой мандале, по сути дает нам важнейший ключ к символике, укрывающей за образами жертвоприношения те реальности психологического опыта и восприятия, которые были столь священны для наших арийских праотцев.

В том гимне Вамадева говорит об океане подсознательного, который является скрытой основой всей нашей жизни и деятельности. Из этого океана вздымается «медовая волна» чувственного существования с её неразрешённым бременем неосуществлённого восторга, поднимающаяся, полная *гхритам* и *сомы* (*ghṛta, soma*) — очищенного ментального сознания и озарённой Ананды, что нисходит свыше, — к небесам Бессмертия. «Тайное Имя» ментального сознания, язык, которым боги вкушают мир, точка соприкосновения с Бессмертием — это Ананда, символ которой есть Сома. Ибо всё это творение было как бы извергнуто в подсознание Быком о

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 100–104.

четырёх рогах, божественным Пурушей, чьи рога есть беспредельное Существование, Сознание, Блаженство и Истина. В образах очевидной несочетаемости, вызывающих в памяти утончённо гротескные и странные фигуры мистического и символического искусства первобытного мира, Вамадева описывает Пурушу как человеко-быка о четырёх рогах, представляющих четыре божественных принципа, о трёх ногах, представляющих три человеческих принципа — ментальность, витальный динамизм и материальное естество, о двух головах, представляющих двойное сознание Души и Природы, Пурушу и Пракрити, о семи руках — семи видах действий, присущих, соответственно, семи этим принципам. «Трижды связанный» — связанный в уме, связанный в жизненных энергиях, связанный во плоти — «Бык громко ревет; велика Божественность, вошедшая в смертных».

Ибо *гхритам*, ясный свет разума, отражающий Истину, спрятали пани, властители низшей чувственной деятельности, и заперли в подсознательном; трижды были утверждены Свет и Ананда — в наших мыслях, в наших желаниях, в нашем физическом сознании, но скрыты они от нас. В корове, символе горнего Света, находят боги очищенные струи *гхритам*. Эти струи, говорит риши, восходят из сердца сущего, из океана подсознания, *hṛdyāt samudrāt*, но враг, Вритра, запер их в тысяче загонов, дабы скрыть от различающего ока, от знания, которое трудится в нас над просветлением сокрытого и освобождением заточённого. Они движутся по пути на границе подсознательного, ещё не достаточно прозрачные, если остаются порывистыми в своих движениях, ограниченных нервной деятельностью, в малых формациях жизненной энергии Ваю, *vātapramiyaḥ*. Но всё больше очищаясь опытом сознательного сердца и ума, эти энергии Природы, наконец, становятся способными слиться воедино с Агни, божественной силой Воли, которая крушит их ограничения и сама питается теперь уже полноводными потоками. Это и есть переломный момент бытия, которым смертная природа подготавливает свой переход к бессмертию.

В последнем стихе гимна Вамадева описывает все существование, словно бы утверждённое вверху в обители божественного Пуруши, внизу в океане подсознательного и в Жизни, *antaḥ samudre hṛdi antar āyuṣi*. В таком случае сознательный ум есть тот канал, через который осуществляется связь

между верхним и нижним океанами, между сверхсознанием и подсознанием, между божественным светом и изначальной тьмой Природы».[1]

Итак, по сравнению со Шри Ауробиндо знаменитый Кёйпер не сообщает абсолютно ничего нового, да ещё и явно подменяет объективный смысл текста своим субъективным о нём фантазированием (мы имеем в виду столь популярную сейчас у ведологов космогоническую парадигму герменевтики РВ, разработанную Кёйпером, «реконструирующую» наличие в ригведийской мифологии первичного космического холма и т.п.[2]).

Интересно другое — как и Шри Ауробиндо за полвека до него, Кёйпер сопоставляет символические учения РВ и Упанишад и прослеживает магистральную линию развития от первой Веды к Концу Вед (Веданте). Также обращаем внимание на утверждение Кёйпера о существовании древних традиций как минимум индоиранского мистицизма — а Шри Ауробиндо вообще говорит о Веке Мистерий (см. выше) и о существовании в древности аналогичных индийским «йогических систем и дисциплин» в Китае, Месопотамии, Египте, Греции и кельтских странах.[3] Более того, он задолго до Кёйпера указывает на то, что «борьба между силами высокого Добра и низменной страсти… в Ригведе и та же оппозиция добра и зла, выраженная по-другому, с меньшей психологической тонкостью, но с большей этической прямотой в Писании зороастрийцев, наших древних соседей и родственников, вероятно, происходят из единой первоначальной дисциплины в арийской культуре».[4]

Ф.Б.Я. Кёйпер пишет: «Потребовалось бы специальное исследование для демонстрации параллелизма, существовавшего для ведических поэтов между макроскопическим открытием изначального холма и микроскопическим открытием ума, как результата vṛtrahatya [убийства Вритры]» — но именно разбор символического духовно-психологического значения т.н. основного мифа РВ о борьбе Индры/Брихаспати с

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 295—297.
[2] Семененко А.А. Ригведа: космогония, эмбриогония или психогония (Герменевтика текста Ригведасамхиты Ф.Б.Я. Кёйпера). — Воронеж: Издат-во Воронежского колледжа «Номос», 2009. — С. 33–170.
[3] Гхош Ш.А. Синтез Йоги / Пер. с англ. Н.И. Дорофеева, Т.И. Налимовой. — М.: Никос, 1993. — С. 416.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 46.

Вритрой/Валой и составляет основную часть «Тайны Веды» Шри Ауробиндо…

Ещё несколько цитат из работ Ф.Б.Я. Кёйпера, если отбросить их космогоническую терминологию, совершенно неоправданную анализом текста памятника, представляют собою лишь усечённые варианты тех или иных положений психологической парадигмы герменевтики РВ Шри Ауробиндо: «Агни... дарует... вдохновение (manīṣā, bhūri manma). Однако наиболее интересная деталь заключается в том, что Агни используется для открытия kha-, что (подобно utsa-), является специфическим обозначением отверстия в космическом холме, источника, который Индра открыл своей vajra... Вдохновение было для ведийского поэта «открытием дверей ума»... Это отверстие является источником, который Агни должен открыть для свободного течения Вдохновения из hṛdya- samudra-, изначальных вод в сердце Человека»[1]; «Поэт, жаждущий вдохновения, рассматривал свой ум как микрокосмическую реплику земли, покоящейся на подземном океане, и он молил бога [Индру. — Прим. моё.] разбить его внутреннее сопротивление с тем, чтобы вдохновение могло бы потечь из океана его сердца. [Ссылка:] ... Внутреннее «сопротивление» (vṛtra)»[2]; «В Ригведе имеются указания, оправдывающие предположение о том, что... религиозная значимость vṛtrahatya [убийства Вритры. — Прим. моё.] Индры индивидуально переживалась как прорыв aṃhas [«узости». — Прим. моё.], расширение сознания [Ссылка:]... vṛtrahatya Индры... означает для индивидуального поэта проламывание внутреннего сопротивления и открытие источника вдохновения»[3].

Т.о. на протяжении двадцати лет один из крупнейших ригведологов Западной Европы XX в. повторяет основные положения символической духовно-психологической интерпретации РВ Шри Ауробиндо, и за всё это время ни разу не ссылается (хотя бы в примечаниях…) на то, что ещё в 1914–1920 гг. все эти положения были сформулированы Шри Ауробиндо... Если по странному (представляющемуся нам маловероятным) стечению обстоятельств за все эти двадцать лет Кёйпер так и не познакомился с его

---

[1] Kuiper F.B.J. The ancient Aryan verbal contest // Indo-Iranian Journal. — 's-Gravenhage. — Vol. IV. — Nr. 4. — 1960. — P. 248–249.
[2] Kuiper F.B.J. The basic concept of Vedic religion // History of religions. — Volume XV. — Nr 2. — November 1975. — P. 111 and Note 9.
[3] Kuiper F.B.J. Varuṇa and Vidūšaka. On the origin of the Sanskrit drama. — Amsterdam – Oxford – NY: North-Holland Publishing Company, 1979. — P. 44 and Note 143.

работами, то вывод остаётся только один — Шри Ауробиндо и в этом случае предвосхитил направление развития ригведийских исследований… Но в отличие от Ф.Б.Я. Кёйпера, он остаётся малоизвестным западным санскритологам, и один из них утверждает, что «Кёйпер, голландский учёный… первым увидел, что «стержень» Риг-Веды… основан на мистической психологии»…[1]

В отличие от Ф.Б.Я. Кёйпера, знаменитый западноевропейский знаток ведийской литературы Ян Гонда, как и Л. Рену, обнаруживает серьёзное знакомство с символической интерпретацией РВ Шри Ауробиндо: «Ауробиндо (1872–1950), один из выдающихся современных представителей эзотерической, психологической, мистической и символической интерпретации, рассматривает Веду как книгу эзотерических символов, почти духовных формул, «которая маскируется под собрание ритуальных поэм». Будучи намного большим, чем «поверхностной литургией, Веда является высшим безошибочным авторитетом для духовного знания, открывшегося только посвящённым». Её центральное учение заключается в истине более высокой и глубокой по сравнению с истиной внешнего существования, истине, объединяющей нас с Богом и ведущей от смертности к бессмертию. Боги, взятые аллегорически, и, как живущие реальности, представляющие сущностные силы Бога и в качестве таковых замещающие психологические функции, являются, будучи правильно призванными посредством мантр, нашими помощниками: например, Агни, Божественная Воля–сила, представляет собою «внутреннее пламя, нашего вождя и следопыта». Мантры, носители духовной силы, наделены эзотерическим значением, известным только посвящённому, который научился практиковать «внутреннее жертвоприношение». Жертвоприношения также символичны, а именно представляют собой внутренний обмен между божественной силой и людьми. На мировой сцене и в индивидуальной душе разыгрывается одна и та же драма с одними и теми же персонажами, богами и демонами».[2] Каждое из упоминаемых здесь Я. Гондой положений интерпретации РВ Шри Ауробиндо может быть подтверждено текстом Самхиты.

---

[1] Âdiśeṣa. The Essence of Supreme Truth (Paramārthasāra). Sanskrit text with translation and notes by H. Danielson. — Leiden: E.J. Brill, 1980. — P. 64, Note 180.

[2] Gonda J. Vedic literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas // A history of Indian literature: Veda and Upanishads / Ed. by J. Gonda. — Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1975. — P. 54.

По мнению Я. Гонды, «некоторые современные мистики и философы — среди них Ауробиндо, например, в «Гимнах Мистическому Огню», Пондичерри, 1952 — заходят решительно слишком далеко в допущении символизма и аллегорий. Интерпретации, подобные Готаме (имя собственное) «самый сияющий» из-за взаимосвязи между коровами (go) и утренним светом, являются абсурдными и необоснованными».[1]

Если Л. Рену считает подход Шри Ауробиндо «очевидным анахронизмом», то Я. Гонда, наоборот, подчёркивает его модернизм («современный представитель», «современный мистик и философ»)…

Насколько состоятельны критические замечания Я. Гонды? Мистико-символический характер РВ был так или иначе осознан многими крупнейшими западными индологами второй половины XIX – начала XXI вв. Помимо уже приведённых выше высказываний А. Бергэня, Д.Н. Овсянико-Куликовского, Ф. Эджертона, Л. Рену, Ф.Б.Я. Кёйпера, С.Дж. Кэрри и Я.В. Василькова на сей счёт, сошлёмся на русского переводчика Самхиты Т.Я. Елизаренкову: «Гимн [РВ]... должен быть сотворён посвящённым и понятен только посвящённому, он должен быть полон неясных намёков, лишь приоткрывающих истину. Гимны создавались в замкнутой среде риши и жрецов — лиц, связанных общей культурой, религией, мифологией. В таких условиях возможно было возникновение эзотерического [внутреннего, тайного. — Прим. моё.] языка, вызывавшего одни и те же ассоциации у членов данной группы и не во всём понятного остальным. Можно полагать, что одна из существенных особенностей творческого метода риши заключалась в сознательном установлении непрямой соотнесённости слова и обозначаемого им понятия, лингвистического знака и денотата. Иными словами, речь идёт о высокой степени символичности поэтического языка РВ. Существовал определённый набор символов, способных вызывать двойные (тройные и т.д.) ассоциации у круга посвящённых, и велась игра с помощью переключения кодов с целью интерпретации этой символики в одном или другом ключе... Значительная часть этих символов современному читателю неясна. Ключ был утерян с уходом в прошлое ведийской культуры, и многие места, которые принято называть абракадаброй или галиматьёй языка РВ... не были таковыми для ведийской аудитории. Они стали темны и

---

[1] Gonda J. Vedic literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas. — P. 244 and Note 47.

бессмысленны с той поры, как была утрачена система их соответствий»[1]; «РВ — культовый памятник... Её язык метафоричен и символичен, а содержание насквозь мифологизировано... Очень часто трудно бывает установить, можно ли понимать этот текст буквально или поэт играет символами... Крайне метафоричный и символичный язык, суггестивный стиль, а также эллиптичная манера выражения делают содержание многих гимнов РВ энигматическими и многозначными»[2]; «Существует глубокий эзотерический пласт, который был доступен только посвящённым и, следовательно, оставался скрытым для рядового ведийского ария»[3].

Заведующий кафедрой санскрита Страсбургского университета, профессор Борис Леонидович Огибенин отмечает, что «жертвоприношение является… операцией обмена… символизм самого мифа… [представляет собой символизм] обмена и взаимодействия… Символическая структура Ригведы… символическая природа обмена становится очевидной ещё раз при обращении внимания на вербальную текстуру Ригведы: понятие давания со стороны богов представлено посредством широкой серии глагольных корней, чьи первичные значения являются весьма отличными. Однако весьма любопытно, что эти сперва полностью различные значения сходятся к одной и той же семантической (или скорее символической) сущности (value), передающей идею «дать»… Например, dar- не означает ни чего более, чем «пронзить», «взорвать», но приобретает значение «дать» каждый раз… при упоминании мифа об Индре: Индра взрывает гору, где… злонамеренно сокрыты коровы, чтобы дать их человеку. То же относится и к таким различным глагольным корням как rad- «копать», san- «приобрести (чтобы дать)», vas- «сиять», и т.д. Эти ключевые слова каждого конкретного мифа, окружающие фигуру божества, поэтому увеличивают свою символическую нагрузку (value), начиная функционировать как чистые символы…

Символизм произнесённых слов хвалебной поэмы… очень тесно связан с символизмом жертвоприношения… Произнесённое слово сравнивается с «колесницей», устремляющейся вверх к богам, сам поэт… является возницей этой колесницы… Хороший поэт умело управляет этой колесницей, и не удивительно вдруг обнаружить метакоммуникативное утверждение, гласящее, что плохие поэты — те, «чьи кони, с трудом запрягаемые, были

---

[1] Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник. — С. 66—67.
[2] Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало. — С. 432, 441 и 490.
[3] Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I—IV. — С. 544.

неуклюже запряжены» (Ригведа X.44.7). Неспособность говорящего (или поющего) создать убедительное богонаправленное обращение (discourse) остроумно сопоставляется с неловким поведением возницы, промахивающимся мимо цели из-за того, что его лошади скачут в разные стороны… И поэма, и жертвоприношение сравниваются с нитью, протянутой… к обиталищу богов. И снова, очень разумно, плохое обращение (discourse), так же как и плохо произведённое («протянутое») жертвоприношение, характеризуется как «недостойная тряпка». Гимн ведического поэта очевидно рассматривается как вербальный аналог жертвоприношения.

В попытке суммировать природу коммуникации, осуществляемой посредством жертвоприношения в ходе взаимодействия жертвователь — божество… очевидно, что это взаимодействие весьма точно воспроизводит, со структурной точки зрения, акт вербальной коммуникации с его основными составляющими: священник обращается к соответствующему божеству посредством жертвоприносительного ритуала, используя набор символов, выбранных из символического кода, который в этом обществе служил для установления контакта со сверхъестественным адресатом. Следует помнить, что этот код должен быть высоко символичным, обмен, рассматриваемый как разновидность коммуникации, имеет символическую природу… Ригведа… является свидетельством постоянного упражнения человеческой способности к коммуникации с помощью разнообразных символических средств».[1]

Д.и.н. Алексей Алексеевич Вигасин в 1984 г. указывает: «Гимны «Ригведы» представляют собой поэтические тексты, созданные на особом сакральном языке во время озарений, связанных, возможно, с экстатической практикой… Тексты их насыщены метафорами, символами, намёками на нечто хорошо известное исполнителям и слушателям».[2]

В том же 1984 г. К.К. Клостермайер пишет о гимнах РВ: «Религиозный язык всегда является языком–символом. Слова, используемые в религиозных текстах, имеют не только очевидное поверхностное значение, но также более глубокое значение, которое не столь легко доступно. Анализ символов

---

[1] Ogibenin B.L. Myth Message in Metasemiotic Research // Essays in Semiotics / J. Kristeva, J. Rey-Debove, D.J. Umiker, eds. — The Hague: Mouton & Co. N.V., 1971. — P. 338–342.

[2] Вигасин А.А. Южная Азия до середины I тысячелетия до н.э. // Источниковедение истории Древнего Востока / Под ред. В.И. Кузищина. — М.: Высш. шк., 1984. — С. 279.

позволяет разгадать головоломку поливалентности слов… Это признак жизни языка, который ещё не окаменел и не урезан до конвенциональных стереотипов. В символе находят выражение различные уровни реальности. Неинициированные видят только одно её измерение; лишь инициированные ухватывают полное значение».[1]

К.К. Клостермайер, а также один из корифеев отечественной ведологии Владимир Гансович Эрман характеризуют РВ в выражениях, многие из которых слово в слово повторяют утверждения Шри Ауробиндо: «В «Ригведе» мы находим множество редких слов и форм... это определяется во многом стилевыми установками её авторов, сознательно пользующихся редкими словами и формами... слагая гимны языком возвышенным и далёким от повседневности, понятным в основном только посвящённым... Содержание «Ригведы» составляет древняя культовая поэзия, авторы её рассматривали как средство магического воздействия... Яркая образность «Ригведы», богатая метафоричность её языка отражают то непосредственное восприятие мира, которое свойственно архаическому мышлению... То, что воспринимается современным читателем как художественное сравнение, метафора, для человека древней эпохи было естественным способом выражения, отвечавшим его мироощущению... Сравнения в «Ригведе» часто переходят в отождествления, сравнительная частица может опускаться, и это не только стилистический приём: часто здесь отражается действительное отождествление, характерное для первобытного восприятия мира.

Исследователи отмечают насыщенность языка «Ригведы» символами. В них переходят многие постоянные сравнения и отождествления... Ведийский язык подчинён выражению параллелизма... отсюда и насыщенность его символами, и местами намеренная туманность. Символичность языка «Ригведы» нередко служит многозначности текста, один и тот же текст возможно понимать тогда в различных ключах, в нескольких значениях одновременно. На основе... мифологических тождеств авторами «Ригведы» была выработана весьма сложная система символов, далеко не всех деталях поддающаяся теперь расшифровке: отсюда многие неясности в чтении текста памятника... Эзотерический язык «Ригведы» предполагает знание определённого кода символов, полностью

---

[1] Klostermaier K.K. Mythologies. — P. 12.

принадлежащее только узкому кругу... посвящённых в тайны «веды», священной мудрости».[1]

Помимо уже приведённых высказываний Шри Ауробиндо на этот счёт процитируем следующие: «В Ригведе... мы сталкиваемся с собранием жертвенных гимнов, изложенных очень древним языком, овладение которым представляет ряд почти непреодолимых трудностей. Она полна древних форм и слов, не встречающихся в позднем языке, смысл которых часто приходится устанавливать при помощи догадок; многие слова, хотя и вошедшие в классический санскрит, имеют или, по крайней мере, допускают толкование, отличное от их смысла в позднем литературном языке; кроме того многие слова, в особенности наиболее распространённые и важные для понимания смысла, обнаруживают поразительное число несвязанных между собой значений, способных, в зависимости от предпочтения нашего выбора, придать совершенно разную окраску целым фрагментам, целым гимнам и даже всей мысли Веды».[2] «Метафора или сравнение в ведическом стиле употребляется с серьёзной целью и с намерением выразить реальность, а не чтобы предлагать приятное изобретение мысли. Образ был для этих провидцев символом откровения сокровенного... Абстрактно-фигуральный язык... ведические мыслители не употребили бы, а может, и не поняли бы».[3] «Веды есть творение эпохи, предшествовавшей нашим интеллектуальным философиям. В ту начальную эпоху мысль развивалась методами, отличными от наших логических рассуждений, а язык допускал средства выражения, которые для стиля наших времен были бы неприемлемы… Это ни в коей мере не попытка изложить результаты интеллектуальных или навеянных воображением спекуляций и не собрание догматов примитивной религии... чёткий символический язык, который, по всей вероятности, в те ранние времена и был единственно возможной формой описания этих концепций, как единственный способ — сочетающий реальность с силой мистического миросозерцания — передачи того, что не в силах был выразить средний человек той эпохи».[4] «Старые истины частично утрачиваются. Будучи же однажды утраченными, они не могут быть с лёгкостью восстановлены одним лишь тщательным изучением смысла древних гимнов, ибо смысл этот скрывался за языком нарочито двусмысленным.

---

[1] Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. — М.: Наука, 1980. — С. 103–106.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 4.
[3] Гхош Ш.А. Человеческий цикл. — С. 14–15.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 10–11.

Недоступный нашему разумению язык можно правильно понять, подобрав к нему ключ; но язык нарочито двусмысленный хранит свои секреты гораздо более упорно и успешно, ибо он полон ловушек и указаний, вводящих в заблуждение».[1]

Очевидно, что и в этом случае выдающиеся европейские ведологи во второй половине XX в. повторяют положения, сформулированные Шри Ауробиндо в 1910-х гг.

По сути сам Я. Гонда признавал: «Остаётся в действительности проблема того, до какой степени древние поэты… стремились придавать двойной смысл или, в особых случаях, загадочный второй смысл или… намеренную двусмысленность используемым словам… Осознавали ли сами поэты в каждом случае эту «полисемию»? В том, что частые сопоставления или идентификации мирских событий и вещей с их небесными прототипами и т.д. побуждали поэтов использовать одно и то же слово с двумя (или даже тремя) значениями… сомнения нет, а также в том, что значительное число терминов, относящихся к ритуалам, структуре жертвенного пространства и т.д. имело также «косвенный смысл» или «символическое значение»».[2] И что даже ещё более поразительно — он пишет, что «эзотерический смысл текстов [РВ]… подтверждается более чем однажды: один поэт говорит о «тайном языке» и «тайном уме», другой упоминает скрытые имена или функции (см., напр., РВ. 10, 53, 3; 11; 4, 58, 1; 5, 3, 3; 3, 54, 5)… Когда о каких-то людях сообщается, что они заставили своим религиозным песнопением сиять солнце, «солнце» следует понимать «метафорически» (8, 29, 10)… Природные явления и их мифологическая, символическая или эзотерическая интерпретация часто взаимосвязаны: светящиеся феномены, ассоциирующиеся с зарёй появляются подобно — нет, как — коровы… Мифический поиск света (4, 1, 14) может быть объяснён духовно”![3] И ещё: «Несомненно, что поэты были, вообще говоря, носителями особого духовного знания… передававшими своё знание и методы интерпретации в более или менее эзотерической манере… Почти наверняка мы упускаем тайные значения, которые подразумевались и с лёгкостью понимались посвящёнными… Образы является, вообще говоря, важной чертой в так называемых мистических отрывках и сообщениях о высшем знании,

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 13.
[2] Gonda J. Old Indian. — P. 164.
[3] Gonda J. Vedic literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas. — P. 241 and Note 11, 242.

открывшемся поэту».[1] Почему же в случае с коровами Шри Ауробиндо характеризуется Я. Гондой как один из тех, кто «соблазнился увидеть символическую речь там, где её нет»?[2] Знаменитый голландский санскритолог следующим образом выражает своё отношение к проблеме ригведийского символизма: «В целом существует почти всеобщее согласие по поводу того, что поэты стремятся передать посредством символов и образов коров иное и более глубокое значение по сравнению с поверхностным в таких сообщениях как 4, 41, 5, утверждающих, что от великой коровы — т.е. поэтического искусства — доящейся молоком в тысячу потоков, сейчас ожидается удой, как если бы она пошла на пастбище, но интерпретация многих других мест остаётся спорной и предположение о том, что определённые слова всегда имеют одно и то же метафорическое значение, могло бы легко ввести нас в заблуждение".[3] Но чуть дальше Я. Гонда добавляет нечто совершенно отличное: «не следует упускать значимости того, что в древнеиндийской литературе принято именовать «символизмом»»…[4]

Теперь рассмотрим замечание Я. Гонды о безосновательности и абсурдности перевода Шри Ауробиндо ригведийского имени Готама как «самый сияющий». Прежде всего, памятуя об арийском (т.е. индоиранском) мистицизме, обнаруживаемом Ф.Б.Я. Кёйпером вслед за Шри Ауробиндо, укажем на то обстоятельство, что родственный духовный символизм крупного рогатого скота как лучей духовного Света и его разведения как пестования Такового прослеживается и в древнейшей части Авесты, в Гатах (Песнопениях) Заратуштры. Он спрашивает Бога: «Когда же, о Мудрость (мазда), быки дней придут, дабы мир добыл себе Истину (аша), когда придут мудрые Спасители (саошйант) с могучими речами? Кому на помощь придёт Сверкающая Мысль (воху мана)?» (Ясна XXXXVI.3; см. также L.5) Перед Заратуштрой стоит духовная, а отнюдь не материальная проблема: «Знаю я, о Мудрость (мазда), отчего я бессилен: мало у меня стад и мало (заботящихся о них) людей. Взываю к Тебе, взгляни же, о Господь (ахура)! Помоги мне как Друг другу, научи через Истину (аша) обладанию Сверкающей Мыслью (воху мана)!» (Ясна XXXXVI.2) И не случайно он просит: «О Господь (ахура), дай скоту силу Истины (аша) и величие и пусть Сверкающая Мысль

---

[1] Gonda J. Vedic literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas. — P. 141 and 249.
[2] Ibid. — P. 244.
[3] Ibid. — P. 245.
[4] Ibid. — P. 251.

(воху мана) даст дар покоя и веселия!» (Ясна XXIX. 10) Этот т.н. скот питается Речами Бога: «Я, Господь (ахура), Друг Истины (аша), также создал Слово (мантра), чтобы скот тучнел и корм приумножился. И это Слово (мантра), о Сверкающая Мысль (воху мана), лишь в уста истинного друга стад вложи!» (Ясна XXIX.7) Какому это скоту может быть позволяема свобода подобного рода и как яснее символическим языком можно описать мистика и обычного человека: «Скоту Ты предоставил выбор: быть в зависимости от скотовода или нескотовода. Скотовод — последователь Сверкающей Мысли (воху мана), нескотовод — не причастен к Ней»? (Ясна XXXI.9–10) Причём известно, что это «Мудрость (мазда) является извечным Творцом, отцом Сверкающей Мысли (воху мана) и создателем Истины (аша), Господином в деяниях жизни». (Ясна XXXI.8) Им в свою очередь противостоят не жертвующие Божественному Силы Лжи и Тьмы (друдж), которые «живут нескотоводами среди скотоводов» (Ясна XXXXIX.4), «порочат священные слова, которые о скоте и Солнце говорят как о наихудшем из видимого мира, которые призывают к опустошению пастбищ и к оружию против последователей Добра» и «хотят угнать скот пронзительным гиканьем». (Ясна XXXII. 10–12) Человек в этой борьбе должен сделать правильный выбор: «Я — праведный служитель, я хочу преданно заниматься скотоводством». (Ясна XXXIII.6) Он должен «Господину Мудрости (ахура мазда) вместе с Истиной (аша) и Сверкающей Мыслью (воху мана) произносить славословия, которым Он научил из уст Своих». (Ясна XXVIII.8) И в результате тот, «кто ревностно заботился о скоте, тот и сам окажется на горних пастбищах Сияющей Истины (аша вахишта) Сверкающей Мысли (воху мана)». (Ясна XXXIII.3).[1]

Рассмотрим данные РВ о коровах. Через пламенеющих дойных коров (indhanvabhir dhenubhī) с переполненным выменем движутся наделённые общим ментальным сознанием (samanyavaḥ) Маруты (indhanvabhir dhenubhī rapśadūdhabhir | ā gantana marutaḥ samanyavaḥ) (II.34.5).

Маруты являются мысле–силами Индры–Гносиса. Ваджра–Мощь Индры–Гносиса имеет сто сочленений (vajreṇa śataparvaṇā) (I.80.6; VIII.6.6; VIII.76.2; VIII.89.3) или сто граней (vajraṃ chatāśrim) (VI.17.10), соотносящихся со ста пламенеющими наконечниками Его стрелы (śatabradhna iṣus tava) (VIII.77.7) или с описаниями Его как стрелы с сотней

[1] Авеста в русских переводах (1861–1996). — СПб.: Журнал «Нева», 1997. — 480 с.

наконечников (śatānīkeva pra jigāti dhṛṣṇuyā hanti vṛtrāṇi dāśuṣe) (VIII.49.2) или Его мощных метательных снарядов–выстрелов со ста остриями (śatānīkā hetayo asya duṣṭarā indrasya samiṣo mahīḥ) (VIII.50.2). Все эти мифемы изображают сто сил воли Индры–Гносиса (śatakratu) или Его сточастный Гнев–Маныю (śatamanyur indraḥ) (X.103.7). Гнев–Маныю — это отличительная черта Индры–Гносиса (IV.17.2 и 10; IV.30.7; VI.17.9; VI.46.4; VII.31.12; VII.104.3), а ведь Маныю и характеризуется как Сила–Ваджра Индры–Гносиса (X.83.1; X.84.6) или Он сам (X.83.2 и 6).

Порождающие суть Индры–Гносиса (janayanta indriyam) (I.85.2), наполняющие Его (indra marutva(n)t) (I.20.5; I.23.7; I.80.11; I.100.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 и 15; I.101.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 и 8; I.142.12; III.4.6; III.35.7; III.47.1 и 5; III.50.1; III.51.7; IV.21.3; VI.19.11; VI.47.5; VIII.36.1; VIII.76.1; VIII.76.4–8; IX.64.22; IX.65.10; IX.107.17) и исполненные Им (indravantaḥ) (V.57.1) Маруты–Мысли составляют, по одной системе счёта, семь семёрок или сорок девять (sapta sapta) (V.52.17). Отряд Марутов–Мыслей является Мощью–Ваджрой Индры–Гносиса (indrasya vajro marutām anīkaṃ (VI.47.28), tigmam āyudhaṃ marutām anīkaṃ kas ta indra prati vajraṃ dadharṣa (VIII.96.9)). Также известно, что Маруты–Мысли складывают вместе по суставам Мощь–Ваджру Индры–Гносиса (saṃ vajraṃ parvaśo dadhuḥ) (VIII.7.22). Напомню, что Ваджра–Мощь Индры–Гносиса имеет сто сочленений (vajreṇa śataparvaṇā) (I.80.6; VIII.6.6; VIII.76.2; VIII.89.3). В этих случаях при описании Ваджры–Силы Индры–Гносиса употребляются однокоренные слова (vajraṃ parvaśo = vajreṇa śataparvaṇā). 1+7x7+7x7+1=100=Шатакрату=Шатаманью. 7 — число элементов Психокосма или гигантской семиглавой мысли, рождённой Сознанием–Истиной (dhiyaṃ saptaśīrṣṇīṃ ṛtaprajātāṃ bṛhatīm) (X.67.1) (см. ниже).

А буквально в следующем стихе поэты просят тех же самых наделённых единым ментальным сознанием (samanyavo) Марутов сделать их мысль–дойную корову (dhenum dhiyaṃ) с выменем набухшей (marutaḥ samanyavo | pipyata dhenum ūdhani kartā dhiyaṃ) (II.34.6).

Неоднократно РВ упоминает дойных коров Сознания–Истины (ṛtasya dhenavo (I.73.6), ṛtasya dhenāḥ (I.141.1) — последнее сравните с viśvāḥ pinvathaḥ svasarasya dhenā (V.62.2), ṛtasya dohanā (I.144.2; IX.75.3)). Кроме того, Самхита говорит о хорошо доящихся и мычащих дойных коровах Сознания–Истины (ṛtasya sudughā vāśrā payaseva dhenavaḥ (IX.77.1), ṛtasya

sudughā (X.43.9)). Также РВ упоминает и быков Сознания–Истины (gā ṛtasya) (I.84.16).

Вычерпанные из вымени всех идей (viśvāsām ūdhaḥ sa dhiyām udañcanaḥ) (V.44.13) или из уподобляемого корове Индры–Гносиса с сотнею сил воли (indra śatakrato taṃ tvā vayaṃ sudughām iva goduho juhūmasi (VIII.52.4), sa na indraḥ urudhāreva dohate (VIII.93.3)) как источника таковых (uruṃ gabhīraṃ viśvavyacasam avataṃ matīnām indraṃ) (III.46.4) мысли поэта пасутся сами по себе без пастуха (me manīṣāṃ dhenuṃ carantīṃ prayutām agopām) (III.57.1) и бродят как набухающие коровы по своим пастбищам (dhiyaḥ pinvānāḥ svasare na gāva) (IX.94.2) в поисках обладающего широким зрением (parā me yanti dhītayo gāvo na gavyūtīr anu | ichantīr urucakṣasam) (I.25.16) и пребывающего внутри наделённых разумом авторов гимнов (uta yo mānuṣeṣvā asmākam udareṣvā) (I.25.15) Варуны, который следит за их мыслями как за коровами (varuṇāya yo dhītā mānuṣāṇāṃ paśvo gā iva rakṣati) (VIII.41.1). Варуна — это Индра, как Тваштар (Творец) знающий все существа или миры или существования (aham indro varuṇas | tvaṣṭeva viśvā bhuvanāni vidvān) (IV.42.3). Из вымени брызжущего [семенем] или быка Индры вытекают дойные коровы (pra dhenavaḥ sisrate vṛṣṇa ūdhnaḥ) (IV.22.6).

Ещё Д.Н. Овсянико-Куликовский приводит стих IX.54.1 со своим переводом — asya pratnām anu dyutaṃ śukraṃ duduhre ahrayaḥ | payaḥ sahasrasāṃ ṛṣim — «бесстыжие выдоили блестящее молоко, — поэта, приносящего тысячу (благ), — из его исконного блеска». Комментируя этот стих, санскритолог отмечает, что «Соме приписывается как атрибут [лучезарность… эта] лучезарность представляется как вымя… Сам Сома, подвергшийся этому процессу доения, стоит в мужском роде… из этой тарабарщины мы можем… извлечь только одно положение: образ женского Сомы… как самки, дающей молоко, утилизирован здесь в интересах мистической загадочности, доходящей до абсурда».[1] Но если исследователь осознаёт, что разбираемое им сообщение имеет два уровня смысла — внешний (буквальный) и истинностный (мистический) — и что при этом первый при буквальном его понимании представляет собою «тарабарщину» и «доходящую до абсурда… загадочность», то разве не понятно, что надо сосредоточить внимание на внутреннем смысле Сомы как Исконного Света (pratnām dyutaṃ), дающего блистательный напиток из тысячи (śukraṃ payaḥ

[1] Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 143.

sahasrasāṃ) форм сознания (sahasracetāḥ) (I.100.12) или интуитивного озарения (sahasraketuṃ) (I.119.1)?

Далее Д.Н. Овсянико-Куликовский ссылается на стих IX.85.10 с его достигающей «высоты заправского абсурда… мистической таинственностью… divo nāke madhujihvā asaścato venā duhanty ukṣaṇaṃ giriṣṭhām «на тверди неба любовники, коих языки уснащены опьяняющим напитком, непрерывно доят быка, стоящего на горе»… Оба исконные представления Сомы — в мужском и женском роде — слиты здесь в одно безобразное и абсурдное целое».[1]

И опять речь явно идёт о великой корове — дающей авторам гимнов тысячеструйное (т.е. гностическое) молоко Светоносной Силе Видения (dhiyaṃ devīṃ sā no duhīyad yavaseva gatvī sahasradhārā payasā mahī gauḥ) (X.101.9). Любовниками–быками (pretārā vṛṣabheva) этой коровы–мысли (dhiyaḥ dhenoḥ), великой коровы (mahī gauḥ) с тысячью струй молока (sahasradhārā), являются Индра и Варуна (indrā yuvaṃ varuṇā bhūtam asyā dhiyaḥ pretārā vṛṣabheva dhenoḥ | sā no duhīyad yavaseva gatvī sahasradhārā payasā mahī gauḥ) (IV.41.5).[2]

Ушас, Загорающаяся, Заря именуется Дыханием Жизни (jīvo asur) (I.113.16) и лучшим из всех Светом Света (śreṣṭhaṃ jyotiṣāṃ jyotir) (I.113.1). Но это не может быть физическая заря, потому что Её породили исполненные Сознания–Истины древние поэты с истинными мантрами (ṛtāvānaḥ kavayaḥ pūrvyāsaḥ | satyamantrā ajanayann uṣāsam) (VII.76.4), Её пробуждают гимнами (arkair abodhyā) (III.61.6) и молитвами вдохновенные (uṣasaṃ prati viprāso matibhir jarante) (V.80.1), Она вырастает от мыслей (vardhayanty uṣaḥ matibhir) (VII.77.6). Речь здесь идёт об Излучении Сердца (jyotir hṛdaya) (VI.9.6) как находящемся во всех существах Светоносном Бессмертии (jyotir amṛtaṃ viśvajanyaṃ) (VII.76.1), о Свете Сознания–Истины (ṛtasya jyotiṣas (I.23.5), ṛtaṃ bṛhacchukraṃ jyotir (IX.66.24)), о высшем и лучшем Свете как Всеобщем Деятеле–Творце (śreṣṭhaṃ jyotiṣāṃ jyotir uttamaṃ viśvakarmaṇā) (X.170.3–4).

---

[1] Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 143.

[2] Как признаёт К. Людвик, ««великая корова» (mahī́ gáuḥ) в 4.41.5d и 10.101.9d является, как указывает поэт… вдохновенной мыслью» (Ludvik C. Sarasvatī. — P. 29.). На наш взгляд, подобное истолкование слишком узко и ментально.

Т.о. ригведийская Ушас вовсе не является, как утверждает Я. Гонда, утренним светом. При этом коровы–мысли возникают в лоне Сознания–Истины (gāvo matayo ṛtasya yonā sadane punar bhuvaḥ) (IX.72.6). А Ушас является матерью коров (например, mātā gavām uṣāḥ || mātā gavām asi (IV.52.2 и 3), gavāṃ mātā (VII.77.2)), родительницей коров (gavām janitrī) (I.124.5) и предводительницей коров (gavāṃ netrī) (VII.76.6). Её везут алые сверкающие быки (vahanti sīm aruṇāso ruśanto gāvaḥ) (VI.64.3). Зори запрягают алых коров (aruṣīr gā ayuksata uṣāso) (I.92.2), пробуждаются из сидения Сознания–Истины как выпущенное стадо коров (ṛtasya devīḥ sadaso budhānā gavāṃ na sargā uṣaso jarante) (IV.51.8), Её лучи сравниваются со стадом выпущенных коров (gavāṃ sargā na raśmayaḥ) (IV.52.5). Её коровы свёртывают Тьму и высоко держат Свет (saṃ te gāvas tama ā vartayanti jyotir yachanti) (VII.79.2). Ангирасы или Пламенные воспевают Её стада коров (ta uṣo gotrā gavām aṅgiraso gṛṇanti) (VI.65.5). Приведём только один штрих, связывающий Зарю Просветления (Ушас) с Индрой–Гносисом — Она называется самой исполненной Индры, в наибольшей степени наделённой Его качествами/природой/сутью, самой «индровой», так сказать (превосходная степень прилагательного) (ušā indratamā) (VII.79.3). А Индра–Гносис напрямую и недвусмысленно отождествляется с коровами (gāva indro me achān | imā yā gāvaḥ sa indra) (VI.28.5).

Т.о., вопреки мнению Я. Гонды, переводить вслед за Шри Ауробиндо имя Готама как «самый сияющий» вовсе не абсурдно и не безосновательно. Наоборот, такой перевод основан на глубоком знании текста и иносказательного символического языка РВ.

Интересно, что частично психологический символизм ригведийского образа коровы был замечен одним из крупнейших лингвистов XX в. Романом Якобсоном. Интерпретируя Варуну как «Верховного Провидца»[1], он отмечал следующее: «Варуна… изображается неоднократно как дальнозоркий, всевидящий, ясновидящий, тысячеглазый; он никогда не закрывает свои глаза и бдительно обозревает области жизни и смерти, которыми управляет… ничто во вселенной, никакое действие, никакая мысль и никакой замысел не остаются невидимыми для этого всеведущего божества… В ригведийских гимнах к Варуне заметное место занимает «буколическая

[1] Jakobson R. The Slavic god Velesъ and his Indo-European cognates // Jakobson R. Selected writings. VII. Contributions to comparative mythology. Studies in Linguistics and Philology, 1972–1982. — Berlin; NY; Amsterdam: Mouton Publishers, 1985. — P. 44.

образность»: мысли, жаждущие широкоглазого бога, сравниваются с коровами, идущими на пастбища; «коровоподобные зори» призываются в связи с ежедневными восхвалениями Варуны… «Варуна управляет мыслями людей, как пастух стадами коров», он силён «как пастух», и вся мудрость имеет его своим обиталищем (home) «как коровы вместе в загоне»».[1] Однако задолго до Р. Якобсона Шри Ауробиндо писал: «Варуна… описывается… как всеохватывающий мыслитель и хранитель Истины; говорится, что в нём помещены и собраны воедино все истины; он божественный Провидец, который пестует провидческое знание в человеке, словно бы небо приумножает свою форму. Здесь мы обнаруживаем ключ к символике лучезарных стад. Ибо говорится, что Варуна, миродержец, знает сокровенные имена этих сияющих и что мысли провидцев выходят за пределы, словно бы коровы — на пастбища, желая широкого обозрения. Также о Варуне говорится, что он хранит... мысли людей, словно — коров в стаде… Варуна описывается как центр или узел, в котором сосредотачивается вся мудрость… Царь Варуна есть тот, кто не спит, он в вечном бодрствовании».[2] «Уша — Заря божественная, ибо Солнце, пробуждаемое с её приходом, есть Солнце Истины сверхсознательного; день, приходящий с ним, это день истинной жизни в истинном знании, ночь же, изгоняемая им, это ночь неведения, которая, тем не менее, в чреве своём скрывает рассвет. Уша сама есть Истина, *sūnṛtā*, и матерь Истин. Истины божественной Зари зовутся её коровами, её сияющими стадами… Они есть озарения знания, мысли Истины, *gāvo matayaḥ*».[3]

Кстати, необходимо отметить, что, развивая тему духовно-символического использования образов (домашних) животных в РВ, Шри Ауробиндо указывал: «корова и конь, *го* (*go*) и *ашва* (*aśva*), неизменно тесно связаны друг с другом. Уша, Заря, описывается как *gomatī aśvavatī*; она дарует коров и коней приносящему жертву. Применительно к рассвету *gomatī* означает «сопровождаемая лучами света» или «приносящая лучи света» и является образом прихода озарения в человеческий ум. Следовательно, и *aśvavatī* не может относиться просто к физическим коням, это слово должно иметь также и психологическое значение. Изучение образа коня в Ведах привело меня к заключению, что *go* и *aśva* представляют собой

[1] Jakobson R. The Slavic god Velesъ and his Indo-European cognates. — P. 40–41.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 395 и 397.
[3] Там же. — С. 233–234.

две парные идеи Света и Энергии, Сознания и Силы, которые для ведийского и ведантийского ума представляли двойной или парный аспект всех движений бытия».[1] Ещё в 1882 г. американский ригведолог Эдвард Делаван Перри отметил, что в ригведийских гимнах «конь… часто является символом силы».[2] Это в очередной раз говорит о том, что Шри Ауробиндо не «вчитывал» своё понимание в текст РВ, а извлекал из него его объективное значение.

Насколько же далеко от Шри Ауробиндо сам Я. Гонда уходит в своих интерпретациях РВ? Он указывает, что в РВ «нередки случаи, в которых определённая «сила» рассматривается как «безличностная потенция», а иногда как «божественная личность». Хорошим примером является dakṣa-, который «персонифицирован» как «Умный или Сообразительный», т.е. как «Ум» или «Сообразительность»... Индийцы в этих вопросах очень легко меняли свой подход, не проводя чёткого и жёсткого разграничения между обоими аспектами незримого».[3] «Разграничения, такие как между абстрактными и конкретными понятиями, в значительной степени порождаются нами самими, а… для ведийского человека не существовало, насколько я способен видеть, жёсткой и чёткой разделительной линии между безличной силой и личностным божеством, имена «богов» являлись преимущественно обозначениями функций и проявлений».[4] Но ещё за сорок лет до этого Шри Ауробиндо указывает: «Различные божества принимают на себя видимость персональностей единого Всевышнего, — такова объявленная точка зрения древней Веды. Этот Всевышний мог быть Верховным Бытием, которое проявляет себя в различных божественных личностях или в безличностном существовании, которое предстоит человеческому уму в этих формах; или обе точки зрения могли удерживаться одновременно без любой интеллектуальной попытки примирить их, поскольку обе в духовном опыте воспринимались правильными».[5]

А вот что Шри Ауробиндо пишет о Дакше: «dakṣa. Это слово связано с корнем daś, который в латыни даёт нам doceo — «я учу», в греческом даёт

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 43–44.
[2] Perry D. Indra in the Rig-Veda // Journal of the American Oriental Society. — 1882. — 11th vol. No 1. — P. 132.
[3] Gonda Jan. Some observations on the relation berween "gods" and "powers" in the Veda. A propos of the phrase sūnuḥ sahasaḥ. — 's-Gravenhage: Mouton & Co., 1957. — P. 5–6.
[4] Gonda Jan. The Vedic God Mitra. — P. 102.
[5] Гхош Ш.А. Синтез Йоги. — С. 541.

dokeō — «я мыслю, сужу, считаю», а также dokazō — «я наблюдаю, полагаю». У нас есть и родственный корень diś со значением — «указывать или учить», по-гречески — deiknumi. Почти тождественно самому слову dakṣa греческое doxa — «мнение, суждение» и dexios — «умелый, искусный, правша». На санскрите корень dakṣ означает «причинять боль, убивать», но вместе с тем и «быть компетентным, способным»; прилагательное dakṣa означает «искусный, умелый, компетентный, пригодный, тщательный, внимательный»; dakṣiṇa означает «искусный, умелый, правша», подобно греческому dexios, а существительное dakṣa помимо значений силы, а также злобности — как производных от значения «причинять боль» — еще означает умственную способность или пригодность, как и прочие слова этого семейства. Мы можем сравнить его и со словом daśā в значении «ум, понимание». Все эти доказательства, сведённые воедино, с достаточной ясностью говорят о том, что слово dakṣa должно было некогда иметь значение различения, суждения, различающей силы мысли и что значение умственной способности произошло от этого смысла ментального разделения, а не через перенос идеи физической силы на возможности ума. Таким образом, dakṣa в Веде может иметь три вероятных значения — сила вообще, сила ума и, в особенности, способность к суждению, различению. Dakṣa постоянно связывается с kratu; риши стремятся к достижению обоих, dakṣāya kratve, что может просто означать «способность и действенная сила» или же «воля и различение». Мы неизменно встречаем это слово в тех местах, где весь контекст соотнесен с умственной деятельностью. Наконец, существует богиня Дакшина, которая вполне может быть женской формой Дакши — тоже бога, а позднее в Пуранах — одного из Праджапати, изначальных прародителей, — и мы видим, что Дакшина связана с проявлением знания, а иногда почти отождествляется с Ушей, божественной Зарей, которая приносит озарение... Дакшина — разделяющее интуитивное различение. В таком случае dakṣa будет означать это различение либо как ментальное суждение на уровне ума, либо как интуитивное различение на уровне Ритам».[1]

Т.о. очевидно, что понимание Я. Гондой образа ригведийского Дакши представляет собою лишь редуцированный вариант интерпретации того же персонажа Шри Ауробиндо.

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 70–71.

Т.Я. Елизаренкова высоко оценивает произведённые Л. Рену и Я. Гондой наблюдения о визионерской природе знания (=ментального зрения) ригведийского поэта–провидца (риши).[1] Но подход Шри Ауробиндо, показывающего, что авторы РВ получали знание не только с помощью видения или откровения (Дришти или Илы), но также с помощью слышания или вдохновения (Шрути или Сарасвати), интуиции (Сарамы), интуитивного или умственного различения (Дакшины), мыслительной силы (Дхишаны), духовного озарения (Ушас) и просветления (Сурья), является намного более всеобъемлющим и точным. Чтение монографии Я. Гонды «Видение ведийских поэтов» показывает, под каким сильным влиянием идей Шри Ауробиндо находился при разработке этой проблематики знаменитый западноевропейский ригведолог, и в самой книге мы находим ссылку на его работу.[2] Я.В. Васильков указывает: «до недавнего времени принято было считать, что ведийские гимны были услышаны мудрецами (риши) от богов, почему, мол, традиция Вед и называется шрути «слышимое». Но это — ошибка, что показал в 1963 г. Йан Гонда в книге «The Vision of the Vedic Poets»... Он продемонстрировал, что та способность, благодаря которой поэты–кави воспринимали описываемую в гимнах священную реальность, определялась термином *дхи*, означавшим способность внутреннего, мысленно-образного в*и*дения, созерцания. Тексты ведийских гимнов представляют собой описания этой священной реальности, увиденной посредством *дхи*».[3] Но эта ошибка совершалась как раз теми ригведологами, которые игнорировали или не знали психологической интерпретации РВ Шри Ауробиндо, и именно он, а не Я. Гонда, показал, что ригведийские гимны являются продуктом не только слышания (Шрути) и не только видения (Дришти), но целого комплекса духовного восприятия реальности поэтами… Сам же Я. Гонда так и не смог при изучении этого феномена выйти за пределы узкого ментального понимания dhī́ и исказил роль этого когнитивного фактора, необоснованно преувеличив его значение и не заметив вне–, над– и сверхразумного характера источников информации авторов Самхиты. Но именно об этом говорит РВ и именно это постоянно подчёркивает Шри Ауробиндо, напр.: «Ашвины на своём судне переправляют человека на другой берег, за пределы мыслей и привычных

---

[1] Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. — С. 19–23.
[2] Gonda J. The vision of the Vedic poets. — Hague: Mouton & Co., 1963. — P. 19.
[3] Васильков Я. В. От шаманизма к йоге.

ментальных состояний, то есть в супраментальное сознание, — *nāvā matīnāṃ pārāya* (I.46.7)».[1]

К. Людвик, в работе которой мы не находим ни одного упоминания о Шри Ауробиндо, переводит dhī́ как «вдохновенная мысль»[2] и указывает: «Бётлингк и Рот перечисляют серию объяснений dhī́, начиная с мысли и заканчивая персонификацией интеллекта. Гельднер переводит его как мысль (‘Gedanke’) в 1.3.12 и как мудрость (‘Weisheit’) в 1.3.10. В 6.61.4c Рену передаёт его как поэтическое видение (‘vision poétique’), в 9.100.3a как поэтическое мысль (‘pensée–poétique’) и в 1.139.2f как «интуиция». Он объясняет, что dhī́ обозначает разновидность интуиции, связанной в особенности с mánas, и часто появляющимся в сочетании с mánas как в mánasā dhī́, видеть с помощью мысли (‘voir par la pensée’). Для Гонды это видение или вдохновение, «исключительная и сверхнормальная способность, присущая «провидцам», «видения» в уме». Хотя dhī́ обычно обозначает вдохновенную мысль в её невербализованном состоянии, имеются примеры, когда оно может быть передано как «поэма, гимн, декламация», в которой мысль переводится в слова».[3] Посмотрим теперь, что пишет Шри Ауробиндо об этом ригведийском термине: «*Дхи* (*dhī*) есть мыслительная сила, интеллект или понимание. Она занимает промежуточное положение между обычной ментальностью, представляемой совместно Индрой и Ваю, и *ṛtam* или Сознанием–Истиной… *dhī* — мысль или интеллект. *Dhī* отличается от более общего слова *мати* (*mati*), означающего умственную деятельность или ментальность вообще и обозначающего иногда мысль, иногда чувство, а подчас и ментальное состояние в целом. *Dhī* есть мыслящий ум или интеллект; в качестве понимания, он удерживает всё, что в него проникает, всё определяет и располагает по должным местам (Сноска: Корень *dhī* значит держать или помещать.); также *dhī* часто указывает на действие интеллекта, отдельной мысли или мыслей».[4] «Очень часто повторяется в гимнах слово *дхи* (*dhī*), которое нужно всегда понимать как «мысль». Это естественное значение *дхи*, соответствующее позднейшему слову «буддхи»; это слово означает мысль, понимание, разум, а во множественном числе «мысли»,

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 81.
[2] Ludvik C. Sarasvatī. — P. 11 and 26.
[3] Ibid. — P. 27.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 72–73.

dhiyaḥ».[1] «Ум человека не создан для самоозарённой истины, в отличие от ума божественного, это — чувственный ум, Манас, способный принять и постичь (Сноска: Ведийское слово, означающее постижение, это *dhī*, буквально: то, что принимает и удерживает на месте.) Истину, но он не тождественен ей».[2] «Люди способны удерживать своей мыслью все предметы восторга, *viśvā vāmāni*, ибо *дхи* (*dhī*), пониманию, которое всё устанавливает и распределяет, присуще истинное представление о мироустройстве, восприятие истинных взаимосвязей, истинной цели, истинного использования, истинного осуществления, божественного и блаженного предназначения всех вещей».[3] Очевидно, что психологическая интерпретация Шри Ауробиндо ригведийского термина dhī́ нисколько не выбивается из общего ряда и находится в академическом русле магистрального развития ведологических изысканий XIX–XXI вв. При этом в данном случае, как и во многих других, наблюдается примечательное явление — в системе интерпретации Шри Ауробиндо сведены воедино в целостную синтетическую картину многочисленные элементы, встречающиеся в разрозненном и несистематизированном виде в работах тех или иных профессиональных санскритологов…

В специальной статье об индийской мантре Я. Гонда цитирует следующие слова Шри Ауробиндо: «Древняя ведическая теория… Мантры состоит в том, что Мантра это слово силы, которое изошло из тайных глубин нашего существа, выношенное сознанием основополагающим и более глубинным, чем ментальное, оформилось в сердце, а не было сконструировано интеллектом, пребывало в уме, где на нём концентрировалось теперь уже бодрствующее ментальное сознание, а затем было изречено, безмолвно или во всеуслышание, — безмолвное слово, пожалуй, считается более сильным, чем произнесённое, — именно для того, чтобы выполнить труд творения. Мантра может не только создавать новые субъективные состояния в нас самих, менять наше психическое бытие, открывать знание и способности, которыми мы ранее не обладали, может не только приводить к аналогичным результатам в умах других, а не только в том, кто использует её, но и может порождать вибрации в ментальной и витальной атмосфере, которые производят эффект и действие на физическом

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 29–30.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 273.
[3] Там же. — С. 292.

плане и даже творят материальные формы… Ведическое использование Мантры представляет собой лишь сознательное применение этой тайной мощи слова».[1] Эта цитата сопровождается следующим комментарием: «Обзор ведийского использования данного термина покажет, что сущность выше[приведённого] утверждения на самом деле уже характеризует мантры ведийского периода».[2]

В самом начале «Тайны Веды» Шри Ауробиндо указывает: «Сам язык Вед есть *шрути* (*śruti*), стих, не сложенный интеллектом, но «услышанный», — это божественное Слово, вибрации которого дошли из Бесконечности до внутреннего слуха человека, заранее приготовившего себя к восприятию внеличностного знания.[3] Сами эти слова, *дришти* (*dṛṣṭi*) и *шрути* (*śruti*), «видение» и «слышание», являются ведийскими выражениями; в эзотерической терминологии гимнов эти и родственные им слова означают откровенное знание и суть вдохновения».[4] Я. Гонда повторяет десятки лет спустя, что ведийские мантры «рассматриваются не как продукт дискурсивной мысли, человеческой мудрости или поэтической фантазии, но как вспышки вечной истины, увиденной теми выдающимися людьми, которые вступили в сверхчувственный контакт с Незримым».[5]

Г.Г. Ковард сопоставляет параллельные характеристики ригведийских мантр у Шри Ауробиндо и Я. Гонды и подчёркивает, что «точка согласия между Ауробиндо и Гондой заключается в том, что это «внутреннее или центральное значение», со всей его потенциальной силой и телеологией, не просто дано Риши в своей законченной форме. Ауробиндо описывает его как живую вещь; вещь силы, творческую, образующую; невероятно плодотворный изначальный корень–слово; общий характер или качество

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 5. Упанишады. Кена и другие / Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2002. — С. 64–65.

[2] Gonda J. The Indian mantra // Gonda J. Selected studies. — Vol. IV. History of ancient Indian religion. — Leiden: E.J. Brill, 1975. — P. 253.

[3] В.Н. Топоров приближается к этому пониманию Шрути: «**śruta*- в более широком контексте возвращает нас к «сокровенному», т.е. к тому воплощённому в слово знанию, которое **услышано** (Здесь и далее выделено В.Н. Топоровым. — А.С.)» (Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 2. Кн. 2. — С. 420. Прим. 27.); «это Знание — Высшее, оно исходит от бога непосредственно и должно быть **услышано** (*śru*-)… некиим органом внутреннего духовного слуха» (Топоров В.Н. О древнеиндийской заговорной традиции // Там же. — С. 631.).

[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 10.

[5] Gonda J. The Indian mantra. — P. 251.

(guṇa), способное ко многим применениям — таким образом он объясняет «огромное число различных значений, на которое было способно одно слово, и также огромное число слов, которые могли использоваться для выражения одной идеи». В этом также заключается главная особенность ведической интерпретации или перевода для Ауробиндо — выявить значение корня–слова, поставить его на место непонятного слова в тексте, и затем установить достоверность выявлением смысла корня–значения в общем контексте. Гонда делает то же самое, указывая, что анализ ведического термина dhīḥ [мысли–видения] ясно показывает, что… перед Риши всё ещё стояла задача стимулирования и культивирования dhīḥ, которая пришла к нему. «Он должен был перевести её в слышимые и понимаемые слова… развить изначальное ядро в более или менее связную серию строф»».[1]

Говоря о символизме сердца в РВ, Я. Гонда указывает: «Сердце является органом, которым можно видеть недоступное физическому глазу… с помощью которого вступают в контакт с Богами… сердце делает человеческое существо способным проникнуть в глубокие секреты и тайны… в сердце или с его помощью видения преобразуются в слова… процесс, который происходит с видениями в сердце… недвусмысленно описывается как очищение или прояснение… обнаружением в сердце или с его помощью света высшего озарения и контакта с трансцендентным становятся всевидящим ṛṣi… вдохновенные провидцы, наделённые «зрением» (dhīḥ), наблюдают или скрывают или, что наиболее вероятно, обращают внимание на бога… с помощью (в) своём сердце… «очищенное масло» (ghṛta) литургического слова, которое боги производят из провидца, вытекает из океана в сердце… поэт несёт сому в сердце… слова для «сердца»… с одной стороны, также часто использовались для [обозначения] «середины или центра»… а с другой стороны, применялись для обозначения спектра эмоций, месторасположение которых, как считалось, находится «в сердце»».[2] «Поэт использовал метафорическую фразеологию, чтобы передать своей аудитории идею о религиозных истинах или психологических процессах… когда он описывает поэтическую речь истекающей в виде масла (ghee) из океана в его сердце (4, 58, 5; ср. 11)… «Океан» как источник

---

[1] Coward G.H. The Sphoṭa Theory of Language: a Philosophical Analysis. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997. — P. 22.
[2] Gonda J. The vision of the Vedic poets. — P. 276–282.

вдохновения находится в сердце поэта; напр., 10, 5, 1… отсюда идентичность сердца и океана в 10, 177, 1”.[1]

Мы уже цитировали выше подробный разбор Шри Ауробиндо символики последнего гимна IV мандалы, из которого ясно видно его намного более глубокое по сравнению с таковым у Я. Гонды понимание ригведийских образов океана–сердца и жертвенного масла. Но этот анализ является лишь одним из указаний на символизм сердца в РВ у Шри Ауробиндо: «Слово есть вдохновенная речь, выражение озарённой мысли Истины, которая поднимается из души, формируется в сердце и оттачивается умом».[2] «Слово как энергия выражения именуется *gīḥ* или *vacas*, как энергия утверждения — *stoma*. В любом из этих аспектов слово называется *manma* или *mantra* — выражение мысли в уме и *brahman* — выражение из сердца или души: именно таким, видимо, было первоначальное значение слова *брахман* (*brahman*), впоследствии применяемое по отношению к Высочайшему Духу или Вселенскому Существу.

Процесс формирования мантры описан… вместе с описанием условий, обеспечивающих её действенность. Агастья возносит к Марутам гимн (*stoma*) одновременно утверждения и смирения. Сложенный сердцем, утверждённый умом, гимн получает своё место в ментальности. Хотя мантра и выражает мысль в уме, она по сути не является творением интеллекта. Священным и действенным словом она может стать, только если пришла как вдохновение с супраментального уровня, который в Веде именуется *ṛtam*, Истина, и была воспринята поверхностным сознанием либо через сердце, либо через озарённый разум, *manīṣā*. Ведийская психология не сводит роль сердца к одним эмоциям, сердце включает в себя всю обширную область спонтанной ментальности, наиболее близкую к нашему подсознательному, из которой исходят ощущения, эмоции, инстинкты, импульсы и все те интуитивные знания и вдохновения, которые проходят через этих посредников, прежде чем обрести форму в разуме. Вот таково «сердце» в Веде и Веданте, *hṛdaya, hṛd* или *brahman*. При нынешнем состоянии человечества там, в центре, должен восседать Пуруша. Через сердце, близкое к безбрежному подсознательному, в обычного человека — человека, ещё не поднявшегося на высший уровень озарённой, глубокой и непосредственной связи с Беспредельным, — легче всего нисходят и быстрее всего овладевают

---

[1] Gonda J. Vedic literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas. — P. 140, 242, Note 15, and 249.

[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 233.

индивидуальной душой вдохновения Вселенского Духа. Именно поэтому через силу и энергию сердца мантра обретает форму. Но она, так же как и в ощущениях сердца, должна быть принята мыслью и удержана в разуме; ибо пока разум не принял или, скорее, не выносил её, истина мысли, которая есть истина творящего Слова, не может быть прочно обретена или по-настоящему действенна. Сформированная сердцем, она утверждается разумом».[1] «Гимн начинается с образа, непосредственно связанного с физическим фактом процеживания вина и его изливания в сосуд. Цедило, или инструмент очищения, натянутое в обители Неба, представляется умом, озарённым знанием (*cetas*), а человеческий организм — сосудом. *Pavitram te vitataṃ brahmaṇaspate*, цедило широко разостлано для тебя, о Владыка души; *prabhur gātrāṇi paryeṣi viśvataḥ*, став проявленным, ты пронизываешь или проходишь все члены. Сома назван здесь Брахманаспати, именем, которое иногда употребляется и в отношении других богов, но обыкновенно так именуется Брихаспати, Владыка созидающего Слова. *Brahman* в Веде — это душа или душа–сознание, появляющаяся из сокровенного сердца сущего, однако чаще это мысль, вдохновенная, творящая, полная тайной истины, которая возникает из того плана сознания и становится мыслью ума, *manma*. В данном случае, однако, Брахман означает, по-видимому, саму душу. Сома, Владыка Ананды, есть истинный творец, который владеет душой и извлекает из неё божественное творение. Ум и сердце, став просветлёнными, превращаются для него в очистительное орудие; сознание, освобождённое от узости и двойственности, широко простирается, готовое принять в себя весь поток чувственной и умственной жизни, чтобы обратить его в чистый восторг истинного существования, в божественную и бессмертную Ананду.

Таким образом полученный, очищенный, процеженный Нектар жизни, превратившись в Ананду, вливается во все части человеческого организма, как в винный сосуд, и растекается по ним всецело, в каждую часть. Так же как тело человека наполняется ощущением бурной радости от крепкого вина, так и вся физическая система наполняется ощущением ликования от этой божественной Ананды… Крепкое, пламенное вино должно быть очищено, цедило для его очистки широко натянуто в небесной обители, готовое принять его, *tapoṣpavitraṃ vitataṃ divaspade*, нити или волокна цедила состоят из чистого света и распростерты как лучи, *śocanto asya tantavo vyasthiran*. Сквозь эти нити должно пролиться вино. Образ, очевидно,

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 257–258.

относится к очищенному ментальному и эмоциональному сознанию, к осознающему сердцу, *cetas*, чьи мысли и чувства есть волокна цедила».[1] Т.е. рассуждения Я. Гонды о символизме сердца в РВ в очередной раз оказываются усечённым вариантом интерпретации того же образа Шри Ауробиндо.

Я. Гонда понимает ригведийский термин vāja как «энергию, обычно рассматриваемую как прочная по своему характеру … энергию, проявляющуюся в… силе, мощи, в способности к жизни, к росту, к существованию, в мощности».[2] Однако задолго до голландского санскритолога Ф.Ф. Фортунатов писал: «я различаю два слова vāja, которые восходят к одному и тому же корню vaj=ug «расти», «увеличиваться»... 1) vāja «сила, крепость»... «быстрота»... 2) vāja «обилие, богатство» и потому также «военная добыча»».[3] Ф.Ф. Фортунатов указывает также на устойчивое выражение vāja sthavira или «плотная/ мощная/ стойкая сила». При этом учёный тонко подмечает, что термин sthavira «встречается в РВ особенно часто как эпитет Индры»[4] (I.171.5; III.46.1; IV.18.10; VI.18.12; VI.32.1; VI.47.8; X.103.5; см. также VII.24.4), описываемого как обладатель несравненной мощи и мудрости с огромной мощной силой (asamaṃ kṣatram asamā manīṣā | ta indra mahi kṣatraṃ sthaviraṃ) (I.54.8). Ф.Ф. Фортунатов добавляет ещё один важный элемент родственного значения — «сочетание rāye vājāya я перевожу как «для владения крепостью сил», собственно «для владения, именно для крепости сил», т.е. «для крепости сил как владения»».[5]

А вот что совершенно независимо от Ф.Ф. Фортунатова и через сорок лет после него (т.е. задолго до Я. Гонды) о том же самом ригведийском термине писал Шри Ауробиндо: «vāja и vājin представляют собою

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 342–343. Сравните слова Я. Гонды: «Ритуальные и психологические процессы иногда сопоставляются до точки идентификации: отсюда связь между фильтром *сомы* и ситом мыслей» (Gonda J. Vedic literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas. — P. 242.).

[2] Gonda J. Aspects of early višṇuism. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1993. — P. 48.

[3] Фортунатов Ф.Ф. Samaveda-Âraṇyaka-Samhitā. — М.: Типография И.И. Родзевича, 1875. — С. 134; см. то же понимание в работах: Lassen Ch. Indische Alterthumskunde. — 1. Band. Geographie, Ethnographie und aelteste Geschichte. — 2. verbesserte und sehr vermehrte Auflage. — Leipzig: Verlag von L.A.Kittler, L.: Williams & Norgate, 1867. — S. 910; Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н.П. Гринцера. — М.: Прогресс–Традиция, 2002. — С. 261.

[4] Фортунатов Ф.Ф. Samaveda. — С. 135.

[5] Там же. — С. 154.

распространённые ведийские слова; они постоянно встречаются в Риг-веде. Значением vāja является по существу устойчивость (substantiality) бытия, наделённого изобилием, из-за чего оно стало обозначать полную мощь, изобильность, силу, и, путём лёгкого перехода, вещество и изобилие в смысле богатства и владения».[1] «*Vāja* часто встречается в контексте, где все прочие слова имеют психологический смысл и где его понимание как физического изобилия режет слух своим несоответствием единству общей мысли. В таком случае здравый смысл требует, чтобы было признано использование этих слов в Веде в значении психологическом».[2]

Т.о. мы в очередной раз видим, что интерпретация важнейших составляющих лексикона РВ Шри Ауробиндо представляла собою извлечение объективного значения текста, а не его субъективное авторское истолкование; что при этом он в своих выводах принципиально оставался в русле академической ригведологии, а его критики, в данном случае в лице Я. Гонды, лишь повторяли выводы, им и другими ведологами до и независимо от него сформулированные…

Индолог–санскритолог Стефан Х. Филлипс, защитивший в Гарварде диссертацию по философии Шри Ауробиндо, в 1986 г. отметил, что «Ауробиндо действительно представляет подходящий пример (decent case) для рассмотрения по меньшей мере некоторых ведийских культов и некоторых ведийских гимнов как сосредоточенных на мистических переживаниях».[3] Он далее соглашается с внешними основаниями, приводимыми Шри Ауробиндо в пользу рассмотрения ригведийских гимнов как творений мистиков: «Во-первых, если Упанишады выражают мистицизм, тогда мы могли бы ожидать, что мистические культы существовали в… ведийские времена. Во-вторых, Упанишады и некоторые другие древнеиндийские работы объявляют, что Веда имеет эзотерический смысл (rahasya). Представление о том, что Веда имеет мистический смысл, могло бы, предположительно, быть частью основания для подобного религиозного, устного и письменного, сохранения Веды, и [её] рассмотрения как священной на протяжении индийской истории… В-третьих, аскетизм, tapasyā, т.е. практика различных йогических техник, считается необходимым для

[1] Sri Aurobindo. The Upanishads. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1994. — P. 344.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 40.
[3] Phillips S.H. Aurobindo’s philosophy of Brahman. — P. 86.

понимания Веды, согласно многим сообщениям Упанишад, эпоса и Пуран».[1] Кроме того, С.Х. Филлипс соглашается и с одним из текстуальных свидетельств РВ, приводимых Шри Ауробиндо: «Если упомянуть небольшую часть внутренних доказательств в пользу Ауробиндо, термин soma решительно оказывается используемым метафорически во многочисленных гимнах Риг Веды — факт, проигнорированный Уоссоном и его критиками».[2] В рассуждениях С.Х. Филлипса наблюдается интересное противоречие: оказывается, что «на мистических переживаниях» сосредоточены вовсе не «некоторые ведийские гимны», а, в частности, «многочисленные гимны Риг Веды», посвящённые Соме — как известно, он является адресатом почти 120 полных ригведийских гимнов (из 1028) и немалого числа стихов в других гимнах Самхиты.[3] Тем не менее общий вывод С.Х. Филлипса представляется нам достойным упоминания: «Я чувствую, что прочтение Ауробиндо заслуживает более тщательного изучения ведийскими исследователями… И внешние данные в пользу его мистического прочтения выглядят достаточными для мотивации некоторого внимания к нему на внутренних основаниях».[4]

Как видно из приводимых здесь данных, ригведологические исследования Шри Ауробиндо, вне всякого сомнения, оказывали всё более и более заметное прямое и скрытое влияние на западных индологов середины XX – начала XXI в. Оно явно прослеживается в научном творчестве санскритолога Жанин Миллер из Дюргэмского университета. В статье о бхакти в РВ с двумя цитатами из «Тайны Веды» Шри Ауробиндо[5] она, в частности, указывает на «фундаментальное значение слова brahman, проявление из глубины психе этой силы, которая выразила себя и в

---

[1] Phillips S.H. Aurobindo’s philosophy of Brahman. — P. 86.

[2] Ibid. — P. 87. Роберт Гордон Уоссон — автор нашумевшей монографии о грибном галлюциногенном прототипе ригведийского Сомы.

[3] «Сома наряду с Агни и Индрой является одним из трёх основных богов РВ. Ему специально посвящена мандала IX (гимны 1–114), несколько гимнов за её пределами: I,91; VIII,48 и 79; X,25; и в нескольких гимнах Сома входит в состав парного божества, к которому обращён гимн: I,93 — Агни–Сома, II,40 — Сома–Пушан, VI,74 — Сома–Рудра» (Елизаренкова Т.Я. О Соме в Ригведе // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 323.).

[4] Phillips S.H. Aurobindo’s philosophy of Brahman. — P. 87.

[5] Miller J. Bhakti and the Rig Veda — Does it Appear There or Not? // Durham Indological Series. — No. 3. — Love Divine: Studies in *Bhakti* and Devotional Mysticism / Ed. by K. Werner. — Richmond Surrey: Curzon Press Ltd., 1993. — P. 10 and 23. Оба раза ссылка даётся на книгу Шри Ауробиндо «On the Veda», но это старое название «Тайны Веды».

провидческом озарении, и в священном слове в песне, описанной как «сияющие слова»».[1] Очевидно, что ничего нового Ж. Миллер по сравнению с приведёнными выше высказываниями Шри Ауробиндо о значении brahman в РВ не сообщает.

И дальнейшие её замечания лишь показывают, что она излагает психологическую интерпретацию мифем и мифов РВ, сформулированную впервые Шри Ауробиндо, не упоминая его ни как автора, ни (хотя бы) как своего предшественника[2]: «Brahman обнаруживается в откровении как результат активности, направленной на копание глубоко в сознании для достижения области небесного света, svar, высшего просветления (enlightenment). Говорится, что Агни обнаружил путь для молитвы (brahmane vinda gātum, 7.13.3). В этих немногих словах содержится всё значение роли Агни в жертвоприношении. Он является жрецом, который ведёт человека через ритуал к gnosis-у. Как вечно трудящийся огонь, Агни просят принести «изобильный brahman, сияющий в небе» (6.16.36)… Есть ли это проникновение в то сияющее состояние сознания, которое барды называли бессмертием или обозначали как небесный свет? В любом случае, это процесс интериоризации, идущий всё дальше и дальше. Описанный очень лаконично, он избежал внимания экзегетов:

«Внимай brahman-у» (śrudhi brahma);

«Укрепляйся песнями» (vāvṛdhavasva uta gīrbhiḥ);

«Сделай солнце проявленным» (āviḥ sūryam kṛṇuhi). — (6.17.3)

Мы сталкиваемся здесь со специфической терминологией и мифологическим языком, требующим разъяснения для понимания. Слово «внимай» (śrudhi) подразумевает намеренное слушание сосредоточенными умом и чувствами; оно направлено на brahman и ведёт к вдохновению, воодушевлению, росту, вызывающему песни, что приводит к углублению

---

[1] Miller J. Bhakti and the Rig Veda. — P. 8–9.

[2] Хотя при этом необходимо отметить, что Ж. Миллер давно и хорошо знакома с ригведологическими исследованиями Шри Ауробиндо. Так, в 1971 г. она стала соавтором книги (Feuerstein, Georg; Miller, Jeanine. A reappraisal of Yoga: essays in Indian philosophy. — L.: Rider, 1971. — 176 p.), в которой неоднократно упоминается интерпретация РВ Шри Ауробиндо (см., напр.: Ibid. — P. 102, 110 etc.). То же самое наблюдается и в следующей её монографии (Miller, Jeanine. The Vedas: harmony, meditation and fulfilment. — L.: Rider, 1971. — 240 p.), и т.д.

сознания, плодом чего является проявление солнца, satyam sūryam, истинного солнца или солнца истины, т.е. просветление (enlightenment). Здесь мы имеем технику пробуждения силы, что приводит к просветлению (enlightenment). Таков, воистину, ведийский brahman, эвокативная сила слова или звука (vāc), которую провидцы обнаружили «обитающей в своих сердцах» (10.71.3). Цель «внимания brahman-у» заключается в осознании наследия возбуждением солнечного сияния, божественного пламени просветления (enlightenment): «От моего отца я получил прозрение Истины; я родился как солнце» (8.6.10). Силой brahman-а рождается mantra, являющаяся не формулой, выработанной умом, но словами, «рождёнными из сердца» (1.67.2)… Намного более, чем молитва, намного более, чем просьба, намного более, чем магическая формула, порождение brahman-а… возвещает концепцию универсального принципа Упанишад, ибо brahman, уже в РВ, является силой Нерождённого, aja, или ātman… Эта сила, которая, будучи укоренённой в человеческом сердце, даётся для использования человеку».[1]

Чтобы убедиться в том, что Ж. Миллер лишь повторяет в усечённом варианте выводы Шри Ауробиндо, можно, помимо уже вышеизложенного, привести многочисленные высказывания последнего. В частности, о Сурье он пишет: «Индра в психологической интерпретации гимнов представляет… Силу Ума. Слово *индрия* (*indriya*), означающее чувственное восприятие, есть производное от его имени. Его особый мир — это Свар — слово, означающее солнце или лучезарность, родственное словам *sūra* и *sūrya* — «солнце», и употребляющееся для обозначения третьей из ведийских *вьяхрити* и третьего из ведийских миров, соответствующего принципу чистого или неомраченного Разума. Сурья представляет собой озарение с плана Истины, *ṛtam*, восходящее над умом; Свар — тот уровень ментального сознания, который непосредственно воспринимает это озарение».[2] «Свет в Веде символизирует знание или духовное озарение. Сурья есть бог наивысшего Видения, безбрежный Свет, *bṛhat jyotiḥ*, или *ṛtaṃ jyotiḥ*, истинный Свет, как его иногда называют».[3] «Разве сам Свар — это не мир или уровень бессмертия, где владычествует Свет или Истина всеозаряющего Солнца, именуемый в Веде безбрежной Истиной, *ṛtam bṛhat*, и истинным Светом?»[4]

---

[1] Miller J. Bhakti and the Rig Veda. — P. 9–10.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 71–72.
[3] Там же. — С. 93.
[4] Там же. — С. 106.

«Веда раскрывается как символическое писание, как священная аллегория поклонения Солнцу и Заре или же культа высшего и внутреннего Света, истинного Солнца, *satyaṃ sūryam*, которое тайно пребывает во мраке нашего несознания, сокрытое как зародыш Птицы, божественного Хансы, в бесконечной скале этого материального существования, *anante antar aśmani* (I.130.3)».[1] «Но кто тогда есть Сурья, Солнце, от которого исходят эти лучи? Он — Владыка Истины, он — Сурья, Озаряющий, он — Савитар, Творящий, он — Пушан, Взращивающий. Его лучи есть, по своей природе, супраментальные движения откровения, вдохновения, интуиции, просветлённого различения, они составляют действие того трансцендентного принципа, который в Веданте носит имя Виджняны, совершенного знания, соответствующего ведийскому Ритам, Истине. Но эти лучи нисходят и в человеческую ментальность, образовывая на её вершине Свар — мир светоносного разума, которым правит Индра».[2] «Сурья, подобно солнцу, следует за продвижением Зари, освещая все уголки нашего естества, на которые проливается его свет; ибо всегда необходимо предшествующее ментальное просветление, прежде чем сама Истина, супраментальный принцип, сможет овладеть этим низшим существованием».[3] «Эта Истина и есть свет, тело Сурьи. Она описывается как Истина, Закон Истины, Безбрежность; как светозарное супраментальное небо Свара — «безбрежный Свар, великая Истина», — сокрытое за пределами нашего неба и нашей земли; и как Сурья, Солнце, «та Истина», что обитает затерянная во мраке, спрятанная от нас в тайной пещере подсознательного».[4]

Неоднократно и задолго до Ж. Миллер Шри Ауробиндо говорит и о духовном просветлении (enlightenment) в РВ, например: «Веда главным образом нацелена на достижение духовного просветления (spiritual enlightenment)».[5] «Ведийское жертвоприношение психологически является символом космической и индивидуальной активности, ставшей самосознающей, просветлённой (enlightened) и осознающей свою цель».[6] «Сурья просветляет разум и мысли вспышками Истины (Surya enlightens the

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 151.
[2] Там же. — С. 273.
[3] Там же. — С. 277.
[4] Там же. — С. 364.
[5] Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1993. — P. 33.
[6] Ibid. — P. 278.

mind and the thoughts with the illuminations of the Truth)».[1] «Слово *dīdhyāna* в Веде означает одновременно и сияние, просветление (becoming luminous), и мышление, обдумывание, фиксирование в мысли… В первом смысле оно должно быть связано с *viprāḥ*, и идеей о том, что Риши становились всё более и более просветлёнными в мысли (luminous in thought) с помощью победоносной силы Брихаспати, пока не превращались в Просветлённых (Illuminates), *viprāḥ*. Во втором оно связано с *dadhire* и указывает на то, что Риши, медитируя на интуиции, поднимающиеся из души с криком Брихаспати в священном и просветляющем (enlightening) Слове, удерживая их прочно в мысли, становились просветлёнными (illuminated) в уме, открытыми полному вливанию сверхсознания».[2]

При этом концепция духовного просветления в РВ связывается Шри Ауробиндо, как и Ж. Миллер после него, с Агни: «Высшая Воля, форму которой Агни принимает в нас… Божественная Воля становится присутствующей и сознательной в человеческом уме и просветляет его божественным Знанием (enlightens it with the divine Knowledge)».[3]

Ж. Миллер говорит о «чрезвычайно тесной связи, в глазах риши, между внешним огнём жертвоприношения и внутренним огнём… Агни управляет ритуалом (7.11.4), пробуждает видение и выпускает вдохновение из человеческого сердца. Разжигание Агни, помимо его ритуального значения, обозначает далее процесс за пределами физического действия: внутренний процесс разжигания пламени устремления–вдохновения–экстаза».[4] Однако и эти тезисы являются частью более глубокой и целостной духовно-психологической интерпретации образа ригведийского Огня Шри Ауробиндо, например: «Агни… символизирует божественную Волю или Силу в человеке, действующую при всяком посвящении труда».[5] «Для обычного почитателя Агни мог означать лишь бога ведийского огня или же символизировать принцип тепла и света в физической природе, для самых невежественных это могло быть некое сверхъестественное существо, одно из тех, что «дарует богатство», удовлетворяет людские желания. А как подсказать другим, способным воспринимать более глубокие воззрения,

[1] Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 289.
[2] Ibid. — P. 320.
[3] Ibid. — P. 281.
[4] Miller J. Bhakti and the Rig Veda. — P. 11 and 14.
[5] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 42.

психологические функции Бога? Эту задачу выполняло само имя. Ибо Агни значит Сильный, Агни значит Яркий, или же может означать Силу и Блеск. Следовательно, это слово, где бы оно ни встречалось, легко могло подсказать посвящённому идею озарённой Энергии, созидающей миры и возносящей человека к Высочайшему, о вершителе великого деяния, Пурохите человеческого жертвоприношения».[1] «Агни в Веде неизменно предстаёт в двойственном аспекте силы и света. Он есть божественная сила, созидающая миры, сила, всегда действующая с совершенным знанием, ибо он *джатаведас* (*jātavedas*), знающий все рождения, *viśvāni vayunāni vidvān*, — ему известны все проявления или явления, доступны все формы и действия божественной мудрости. Более того, в текстах настойчиво повторяется, что боги отвели Агни место бессмертного в смертных, божественной силы в человеке, энергии исполнения, через которую они могут вершить в нём свой труд. Именно этот труд и символизируется жертвоприношением.

Следовательно, с психологической точки зрения мы можем принять Агни в качестве божественной воли, совершенно направляемой божественной Мудростью, по сути единой с ней, являющейся активной или действенной силой Сознания–Истины. Это и является очевидным смыслом слова *kavikratuḥ* — тот, чья активная воля или действенная сила есть воля провидца, кто, так сказать, трудится на основе знания, идущего от Сознания–Истины, не допускающего неправильное применение или ошибку. Такая интерпретация подтверждается эпитетами, которые следуют далее. Агни есть *satya*, истинный в своем естестве; совершенное владение своей собственной истиной и сущностной истиной вещей даёт ему возможность в совершенстве прилагать её ко всем действиям и движениям силы. Он обладает и *satyam*, и *ṛtam*. Более того, он — *citraśravastamaḥ*: его богатство лучезарного и многообразного вдохновения происходит от *ṛtam*, что позволяет ему совершать безупречные деяния. Ибо все это — эпитеты Агни как хотара, *hotṛ*, жреца жертвоприношения, того, кто совершает приношение. Поэтому во власти Агни применить Истину в деянии (*karma* или *apas*), символизируемом жертвоприношением, что и делает его предметом человеческого поклонения. Важность жертвенного огня во внешнем ритуале соответствует важности этой сокровенной силы единства Света и Мощи во внутреннем ритуале, через который возможно сопряжение и взаимообмен смертного и Бессмертного. В других текстах Агни часто именуется

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 55.

посланником, *дута* (*dūta*), через которого осуществляется это соединение и взаимообмен».[1] «Требуется лишь определить психологическую функцию Агни, жреца, воителя, труженика, отыскивающего истину, завоёвывающего блаженство для человека, — но это уже определено для нас в самом первом гимне Ригведы, где риши Мадхуччхандас даёт такое описание Агни: он — «Воля в трудах Провидца, истинный и наиболее богатый множеством ярких вдохновений». Агни есть Дэва, Всепровидец, явленный как сознательная сила или, как мы бы сказали современным языком, Божественная или Космическая Воля, вначале скрытая, воздвигающая вечные миры, а затем проявленная, «рождённая», созидающая в человеке Истину и Бессмертие. Боги и люди, говорит, по существу, Вишвамитра, разжигают эту божественную силу, зажигая огонь внутреннего жертвоприношения; они подвигают её на действие через своё поклонение и покорность ей».[2] «Агни... описывается как «жрец с волей провидца» или как «тот, кто вершит труд провидца, истинный, изобилующий ярким светом вдохновения», *agnir hotā kavikratuḥ satyaś citraśravastamaḥ* (I.1.5)».[3] «Агни — экстатический жрец жертвоприношения, Божество–Воля, опьянённое собственным восторгом… бессмертный в смертных, вершитель трудов, утверждённый богами в человеке, свободный и чистый в знании, беспредельный в бытии, безбрежное и пылающее солнце Истины, тот, кто поддерживает жертвоприношение и определяет его продвижение, божественное восприятие, свет, видение, твёрдую основу».[4]

В более ранней работе с упоминанием книги Шри Ауробиндо «Тайна Веды» (со старым названием «О Веде») в списке использованной литературы Ж. Миллер говорит, что ригведийский Агни — это «бессмертное пламя, скрытое глубоко внутри смертного, в океане сердца (пространство сердца Упанишад)».[5] Очевидно из уже приведённых выше высказываний Шри Ауробиндо, что и в данном случае этот санскритолог, как и Ф.Б.Я. Кёйпер до неё, лишь повторяет духовно-психологическую интерпретацию РВ Шри Ауробиндо и его вывод о прямой преемственности мистических традиций между древнейшей Самхитой и Упанишадами.

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 64–65.
[2] Там же. — С. 114–115.
[3] Там же. — С. 156.
[4] Там же. — С. 360.
[5] Miller J. The Vision of Cosmic Order in the Vedas. — L.–Boston–Melbourne–Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985. — P. 233.

При разборе образа Агни Ж. Миллер ссылается не на Шри Ауробиндо, а на опубликованную в 1975 г. диссертацию американского индолога–религиоведа Дэвида Маклэя Кнайпа, в частности, цитируя его слова о том, что «главным средством, с помощью которого ведийские риши способны «видеть» и «творить», является их владение тапасом. Они, по сути, рождены тапасом (tapojā) или созданы вдохновением, данным Агни или Сомой, и являются «очень горячими» (tapiṣṭha), как ритуальный сосуд, который нагревает Агни».[1] При этом Ж. Миллер добавляет о ригведийском термине tapas, что «на протяжении столетия это слово недооценивалось».[2] Работу Д.М. Кнайпа высоко оценивает и индолог Уолтэр О. Кэлбер: «Как правильно отмечает Дэвид Кнайп, переводчики и интерпретаторы Веды постоянно приписывали тапасу значения, которые, к сожалению, неадекватны… Агни… помогает генерировать мудрость, видение и знание тем, кто преданно трудится в его присутствии… Агни дарует знание и откровение… В Ригведе 1,131,16… Агни недвусмысленно определяется как ṛṣikṛt, «создатель риши». Агни зажигает внутренний свет в поклоняющемся (Риг Веда 6,9,6). Не только почитатель, но также и видение, которое он видит, описывается как «пылающее» (Риг Веда 6,8,6). Агни, по сути дела, обитает **внутри** (выд. У.О. Кэлбером. — Прим. моё.) самого почитателя. Этот «внутренний Агни»… сам будучи провидцем, наделяет почитателя «жаром в голове», так же обращая его в провидца. Аналогично, горячее усилие аскетической практики разжигает «внутренний огонь» просветления».[3] Ссылка на Шри Ауробиндо опять отсутствует.

Но за четверть века до Д.М. Кнайпа и за несколько десятилетий до Ж. Миллер и У.О. Кэлбера Шри Ауробиндо дал исчерпывающую характеристику данной проблематики: «Почему Агни превосходит других богов? Потому что… в качестве вместилища Тапаса — чистой, божественной, сверхсознательной энергии, истекающей из скрытой, высшей полусферы существования (*avyakta parārdha*), — он более других способствует развитию и укреплению божественной радости Ананды… если в *aparārdha* мы воспринимаем Брахман через мысль, чувство, в *parārdha* он воспринимается через сущностную реализацию, которая выше мысли,

---

[1] Knipe D.M. In the Image of Fire. Vedic Experience of Heat. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. — P. 95.
[2] Miller J. Bhakti and the Rig Veda. — P. 11.
[3] Kaelber W.O. Tapta Mārga: Asceticism and Initiation in Vedic India. — Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989. — P. 2, 65–66 and 145.

чувства и действия. В Ананде мы реализуем сущностную радость, в Чит — сущностную энергию, разум и волю, в Сат — сущностную истину, или суть бытия».[1] «Энергия и осознавание — Шакти и Чит — едины, и, хотя удобства ради мы говорим об Энергии Осознавания и называем ее Чиччхакти, понимать это выражение следует не как Энергию Чит, но как Чит, которое и есть Энергия. Всякое осознавание есть энергия и во всякой энергии сокрыто осознавание. Начиная действовать, Чит, которое есть Энергия, проявляется в виде кинетической (движущей) силы, Тапаса, и Тапас делается основой всякой деятельности… Агни есть Владыка средства проявления (vehicle) Тапаса. Что же представляет собой средство проявления Тапаса? Это — огненный свет. Агни есть свет Тапаса, его вместилище, несущее Тапас в себе. Властитель бывает известен по имени своих владений… Он есть Яджня, проявленный в качестве Владыки света Тапаса, благодаря которому проявляется в этом мире вся кинетическая энергия сознания — мысли, чувства или действия — в мире, сотворённом Яджней из своего собственного существа. Вот почему говорится, что Агни стоит перед Яджней… Когда тело садхака сгорает в пылу Тапаса, то это Агни ревёт, пожирая и выжигая в нем загрязнения и препятствия».[2] «Агни… есть бог Тапаса, или энергии, бескорыстно работающей на интеллектуальном уровне».[3] «К Сат нас подводит cicchakti (Дэви, Шакти или Кали, которая ведет нас к Брахману, к Васудеве), и Агни — особое орудие этой силы для проявления Тапаса в уме — является поэтому особым посредником между нами и Яджней, который, как мы уже видели, есть Вишну, Васудева или Брахман в Саччидананде, или parārdha, на интеллектуальном уровне — том единственном уровне, которого каждый средний человек уже достиг. По этой причине Агни и был столь великим богом для риши. Простым жертвователям и ритуалистам Агни был необходим как бог огня, без которого не мог совершаться ни один из их обрядов; для йогина же он имел куда более важное значение».[4] «Агни внешне есть физический принцип огня, внутренне же он — бог направленного к богу огня души, силы, воли, Тапаса».[5] «Агни, Повелитель Огня, физически есть бог жертвенного пламени, огонь, существующий в кресалах, в растениях, в водах, в молнии, огонь солнца, пламенный принцип

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 489 и 503.
[2] Там же. — С. 491–492.
[3] Там же. — С. 504–505.
[4] Там же. — С. 505.
[5] Там же. — С. 517.

тепла и света, tapas, tejas, где бы он ни находился… Ведический Агни обладает двумя характеристиками — знанием и пылающей мощью, светом и пламенной силой. Это подсказывает, что он есть сила универсального Божества, сознательная сила или Воля, исполненная знания — это и есть природа Тапаса, — которая распространяется по всему миру и стоит за всеми действиями. В таком случае Агни в психическом и духовном смысле своих функций должен быть огнём Воли, вершащей труды присущего ей знания».[1] «Он есть то во всех своих формах силы, от просто физического тепла земли и наших тел до божественного Тапаса внутри и вне нас, через который Бог воздействует на существование космоса и поддерживает его; а поскольку он, таким образом, является прежде всего опорой для человеческой жизни и деятельности, то разжигается в срединном мире; его место — в полноте осуществлённого ума–сознания в микрокосме и в радостном срединном мире осуществлённой жизненной энергии в макрокосме».[2]

О ригведийском Соме Ж. Миллер пишет: «Истинный Сома, т.е. состояние просветления или экстаза, не могло быть испытано, если только провидец не находился в состоянии чистоты. Только тогда он может обнаружить молитву или «слово силы» (brahman) и обрести всё освещающее видение. Это происходит во время ритуала очищения Сомы (9.96.10d), но о Соме также говорится, что он очищается мыслями (somo matibhiḥ punāno, 9.96.15). Таким образом здесь перед нами процедура… очищения ума».[3] И в этом случае снова мы обнаруживаем частичное изложение интерпретации Сомы Шри Ауробиндо, например (см. также выше): «Сома, властитель ментального восторга бытия, создатель чувствующего разума».[4] «Сома… есть радость, блаженство, Ананда, неотделимая от просветлённого состояния бытия».[5] «Ясно из большинства гимнов девятой мандалы… [что] физическая система человека здесь изображается в виде сосуда для нектара Сомы, а цедило, через которое нектар очищается, описывается как протянутое в обители Неба, *divaspade*… Цедило, или инструмент очищения, натянутое в обители Неба, представляется умом, озарённым знанием (*cetas*), а человеческий организм — сосудом… Ум и сердце, став просветлёнными, превращаются для него в очистительное орудие; сознание, освобождённое от

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 528.
[2] Там же. — С. 552.
[3] Miller J. Bhakti and the Rig Veda. — P. 15.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 102.
[5] Там же. — С. 184.

узости и двойственности, широко простирается, готовое принять в себя весь поток чувственной и умственной жизни, чтобы обратить его в чистый восторг истинного существования, в божественную и бессмертную Ананду. Таким образом полученный, очищенный, процеженный Нектар жизни, превратившись в Ананду, вливается во все части человеческого организма, как в винный сосуд, и растекается по ним всецело, в каждую часть. Так же как тело человека наполняется ощущением бурной радости от крепкого вина, так и вся физическая система наполняется ощущением ликования от этой божественной Ананды… Крепкое, пламенное вино должно быть очищено, цедило для его очистки широко натянуто в небесной обители, готовое принять его, *tapoṣpavitraṃ vitataṃ divaspade*, нити или волокна цедила состоят из чистого света и распростерты как лучи, *śocanto asya tantavo vyasthiran*. Сквозь эти нити должно пролиться вино. Образ, очевидно, относится к очищенному ментальному и эмоциональному сознанию, к осознающему сердцу, *cetas*, чьи мысли и чувства есть волокна цедила. Дьяус или Небо — чистый ментальный принцип, неподвластный нервным и телесным реакциям. В обители Неба — чистом ментальном существе, отличном от витального и физического сознания, мысли и чувства из беспокойных и смутных ментальных, эмоциональных и чувственных реакций, каковы они есть у нас сейчас, превращаются в чистые лучи истинного восприятия и радостные психические волнения. Из ограниченных и трепещущих, оберегающих себя от боли и чрезмерных ударов судьбы, они становятся свободными, сильными, яркими, они радостно расстилаются, чтобы принять и обратить в божественный экстаз все возможные прикосновения универсального существования. Вот почему именно *divaspade*, в обители Неба, натянуто цедило, готовое принять Сому».[1]

Сравните также интерпретацию приготовления ригведийского Сомы Шри Ауробиндо и современным голландским санскритологом Яном Е.Н. Хубеном: «Помимо того, что оно является формой богослужения, жертвоприношение Сомы имеет магический аспект в его функции приносящего дождь ритуала. Этот аспект, однако, не является главным объектом ритуала, но скорее побочным вопросом… Но существовали «магические» эффекты на другом уровне, которые были, вероятно, намного более важными. В мантрах Сомы большое внимание уделяется связи выжимания Сомы с тем, что происходит на этом другом уровне. Капли

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 342–344.

Сомы, выжимаемые из стеблей и очищаемые через сита, рассматриваются в гимнах так, как если бы они были каким-то образом параллельны вдохновенным мыслям, которые поднимаются и очищаются в умах и сердцах ведийских поэтов».[1] Говоря со ссылкой на слова Ф.Б.Я. Кёйпера (но не Шри Ауробиндо, который за десятилетия до него сделал этот вывод!) о «солнце внутреннего света, поднимающегося из океана в сердце», Я.Е.М. Хубен пишет: «Праваргья является одним из немногих ритуалов, подробно описываемых в Ригведе (обычно под именем «Гхарма» [«Жар». — Прим. моё.]). Абстрактная и духовная природа того, что, вероятно, является основной целью ритуала — участники должны обрести сияние солнца… мантры Сомы контрастируют, но не обязательно противоречат связи Праваргьи с (духовным) солнцем… Связь между Праваргьей и солнцем может быть подтверждена, если мантры, используемые в этом ритуале, изучаются более тщательно. Однако эта связь с солнцем должна рассматриваться преимущественно в контексте совершенствования духовных опытов или даже, цитируя слова Ф.Б.Я. Кёйпера, «древневедической традиции медитативных практик»» (вторая ссылка на слова исследователя, повторившего выводы Шри Ауробиндо).[2] Очевидно, что и Ж. Миллер, и Я.Е.М. Хубен обнаружили только наиболее заметные аспекты мистического культа Сомы и Сурьи в РВ, в то время как Шри Ауробиндо раскрыл их сущность.

О ригведийском Сурье Ж. Миллер пишет: «в прошлом учёные упускали или игнорировали тонкие значения Сурьи… Видение, восприятие, прозрение, просвещение и просветление являются гранями всей этой всесторонней активности с её многими уровнями, которые мы называем пониманием, просветление является его кульминацией. Вся эта идея воплощена в Сурье… Его роль… [есть] роль знатока и распространителя истины… Он является… преимущественно тем внутренним просветляющим оком, которое наделяет провидца способностью «заглядывать внутрь» всех вещей и **знать** (выд. Ж. Миллер. — А.С.)».[3] Опять мы не находим никакой ссылки на Шри Ауробиндо, который как раз может быть назван первым ригведологом рубежа Нового и Новейшего Времени, прекрасно осознававшим мистический духовно-психологический характер Сурьи в РВ.

---

[1] The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya Āraṇyaka: An Ancient Commentary on the Pravargya Ritual / Ed. by Jan E. M. Houben. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. — P. 18.
[2] Ibid. — P. IX and 14–15.
[3] Miller J. Bhakti and the Rig Veda. — P. 16.

И в очередной раз мы видим, что попытка Ж. Миллер дать суженное, исключительно ментальное объяснение образов Сурьи и даруемого им Просветления является лишь искажённым и частичным изложением более всеобъемлющей и обоснованной их интерпретации Шри Ауробиндо, например (см. также выше): «Сурья внешне есть солнечный свет, а внутренне — бог озаряющего, приходящего через откровение знания».[1] «Сурья, бог озарения и интуитивного ума».[2] «Лучи Сурьи, по мере того как они воздействуют на формирование нашего ментального существования, создают один за другим три мира ментальности, расположенные друг над другом: чувственный, эстетический и эмоциональный ум, чистый интеллект и божественный разум. Полнота и совершенство этих тройных миров ума существуют лишь в чистом ментальном плане бытия, где эти три мира сияют превыше трёх небес, *tisro divaḥ*, как их три свечения, *trīṇi rocanāni*».[3]

Относительно ригведийского Пушана Ж. Миллер указывает: «Пушан, пылающая сущность Сурьи, является… хорошим пастухом, который ведёт своё человеческое стадо безошибочно по пути и перекрёсткам, через тьму… к высотам сияющих богатств (vasu rai), к Соме, дающему экстаз и просветление (illumination). Он устраняет все преграды, препятствующие нашему прогрессу (1.42.1 и 4) и поэтому называется сыном освобождения (vimuco napāt) и освободителем (vimocana, 1.42.1; 6.55.1; 8.4.15–16). Более чем намёк на его внутренние функции… даётся, когда говорится, что он «помещён в каждое существо» (bhuvane viśve arpitāḥ, 6.58.2)».[4] И снова Ж. Миллер не сообщает о данном образе ничего нового по сравнению со Шри Ауробиндо, но при этом не делает никакой ссылки на своего предшественника: «Пушан, Взращивающий, перевозит людей за пределы зла, тьмы и греха к Истине и Бессмертию».[5] «Поскольку божественный труд в нас не может быть завершен мгновенно, то и боги не могут быть сотворены внезапно, но только в процессе всеозаряющего развития и постоянного взращения через череду зорь, через повторяющиеся появления лучезарного Солнца; поэтому Сурья, Солнечная Энергия, проявляет себя и в другой форме, в качестве Пушана, Взрастителя. Корень, от которого произведено это имя, означает «увеличивать, выхаживать, питать». Духовное богатство,

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 517.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 249.
[3] Там же. — С. 274.
[4] Miller J. Bhakti and the Rig Veda. — P. 17.
[5] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 368.

которого так жаждут риши, относится к разряду вещей, что увеличиваются «день ото дня», то есть с каждым приходом этого взращивающего и вскармливающего Солнца; увеличение или возрастание (*puṣṭi*) — частая тема молитв риши. Пушан и есть олицетворение этого аспекта силы Сурьи».[1] «Поскольку Сурья есть владыка Знания, то и Пушан есть, в первую очередь, знаток, мудрец, хранитель светлых помыслов провидца — страж стад, услаждающийся мыслью, кто, будучи имманентным всему миру и всеохватным, взращивает все формы творческого знания. Это он, Взраститель, кто будоражит и приводит в движение умы просветлённых, кто есть средство осуществления и совершенствования их помыслов; он провидец, утверждённый в человеке, мыслителе, соратник его озарённого ума, продвигающий его по пути. Он проявляет в нас мысль... Он друг каждого мыслителя; он пестует мысль в её возрастании, словно влюблённый — невесту. Помыслы, ищущие наивысшего блага, есть силы, которые Взраститель запрягает в свою колесницу, они — «нерождённые», которые одевают на себя упряжь его колесницы.

Образ колесницы, путешествия, пути постоянно встречается в связи с Пушаном, поскольку возрастание, даруемое им, есть путешествие к полноте Истины, что лежит за пределами этих миров. Путь в Веде есть всегда путь этой Истины. Так, риши молит Пушана стать для нас возницей Истины, ибо ведийская идея мысли и знания очень часто переплетается с идей пути. Пушан есть владыка Пути, и мы его запрягаем, словно колесницу, для знания, для обретения изобилия; он выбирает нам пути, с тем чтобы мысли могли осуществиться и обрести завершенность; он ведёт нас по этим путям посредством знания, убедительно увещевая нас: «вот это так и так», дабы мы узнали от него о тех обителях, к которым держим путь; как провидец, он погоняет коней нашей колесницы. Подобно божественной Заре, он делает для нас пути счастливыми, по которым легко продвигаться — ибо он открывает для нас волю и силу, — а пройдя по ним, он избавляет нас от зла. Ходу его колесницы не нанести вреда, и нет ни затруднений, ни страданий в этом движении. На пути, конечно же, встречаются враги, но Пушан уничтожит их, препятствующих нашему путешествию... Так, преодолевая все препятствия, выпавшие на долю колесницы, Пушан, божественный и лучезарный взраститель души человека, поведёт нас к свету и блаженству,

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 375.

что созидает Сурья–Савитар».[1]

О ригведийском Дакше Ж. Миллер пишет: «Имя Дакши обозначает эффективную силу, которая может реализовать в пространственно-временном мире то, что было продумано и выношено в идее… Он является Разумом, выражающим себя через все активности природы и всё, что проявляется через все её творения… разумное различение, это прозрение, которое анализирует, упорядочивает, организует, творит; то различение, которое способствует правильному действию, характерное для богов… это персонифицировано в Дакше. На более высоком уровне эта сила могла бы быть представлена как божественное мышление, копиркой которого является космическая гармония; на более низком уровне — как разум в действии, который осуществляет в пространственно-временных измерениях то, что было задумано на идеальном плане: идеал медленно проявляется с помощью творческой силы».[2] Но опять-таки, задолго до Ж. Миллер Шри Ауробиндо говорил о «Дакше, различающей и распределяющей Мысли божественного Разума»[3] (см. также выше).

Ж. Миллер даёт психологическую трактовку основного мифа РВ: «Вритра представляет статическую скалоподобную силу инерции и тьмы как противопоставленную динамической силе Индры… Индры, динамического интеллекта, приносящего свет… Индры, персонифицирующего регулирующий интеллект позади всей конфигурации космоса в движении… Индра в Ригведе представляет собою выражение ментальной энергии (mental

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 376–377. Ср. утверждения индоевропеиста Грегори Надя: «ригведийское солярное божество Пушан… регулярно функционирует как психопомп» (Nagy, Gregory. Phaeton, Sappho’s Phaon and the White Rock of Leukas // Harvard Studies in Classical Philology. — Vol. 77. — Harvard: Harvard University Press, 1973. — P. 172.); «в роли образца и проводника в таком путешествии мог выступать сам Савитар. Подтверждение роли Савитара как проводника душ, психопомпа, можно найти в контекстах вроде «Ригведы» 10.17.3–6… В реализации темы сопровождения душ… Савитару функционально соответствует… Пушан. В том же отрывке о Савитаре (*Ригведа* 10.17.5) Пушана… молят провести… «по самой неопасной тропе» (ábhayatamena). Подобно Савитару, Пушан тоже связан с путём солнца (Ригведа 2.40.4–5, 6.56.3, 6.58.2); и в действительности именно эта тема «дороги солнца» делает фигуры Савитара и Пушана малоразличимыми… Савитар и Пушан действуют как два близких друг другу проводника душ… В мифе Пушан служит проводником Савитару… Действуя как солярные проводники душ, Савитар и Пушан могут замещать друг друга» (Надь Г. Греческая мифология и поэтика. — С. 135–136 и 139).
[2] Miller J. The Vision of Cosmic Order in the Vedas. — P. 76–77; см. также: P. 81.
[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 363.

vigour)… того ума, который является разделителем, активным организующим фактором и в природе, и в человеке, который способствует приобретению света; он рассекает тьму, отсюда образ молнии… Бессознательное представляет собою скалу, в которой сокрыто сокровище, дающее просветление… Вспышка молнии озаряет разум и в этом озарении переживается состояние бессмертия, целостности, в котором все измерения слиты в одно высшее единство… Индра является… освобождающим разумом, который прокладывает себе дорогу во тьме бессознательного… Психологическое значение может быть обнаружено в этом мифологическом повествовании об открытии взрывающихся гор, выпускающих коров или воды и побуждающих солнце [подняться] высоко; а именно стремление пробиться через ментальную тьму или ограничение, которое не даёт человеку видеть дальше, видеть свет и проникать за пределы; сам человек является скалой, содержащей хранимый свет».[1]

Но каждому, кто читал «Тайну Веды», очевидно, что Ж. Миллер, как и Ф.Б.Я. Кёйпер до неё, лишь повторяет духовно-психологическую интерпретацию мифов о борьбе Индры/Брихаспати с Вритрой/Валой Шри Ауробиндо, напр.: «Веда открывается как символическое писание, священная аллегория… культа высшего и внутреннего Света, истинного Солнца, *satyaṃ sūryam*, которое обитает сокрытым во тьме нашего невежества, спрятанное как дитя Птицы, божественный Хамса, в бесконечной скале этого материального существования, *anante antar aśmani*».[2] «Этот источник мёда, закрытый скалой, должен быть Анандой или божественным блаженством высшего трёхчастного мира блаженства, миров Сатья, Тапас и Джана пуранической системы, основанной на трёх высших принципах, Сат, Чит–Тапас и Ананда; их основой является Свар Веды, Махар Упанишад и Пуран, мир Истины. Эти четыре вместе образуют четырёхчастный четвёртый мир и описываются в Риг Веде как четыре высших и тайных сидения, источник «четырёх высших рек»… Три другие реки представляют собой три низших силы бытия и поддерживают принципы трёх низших миров… Эти многочисленные потоки, сливающиеся вместе, являются семью реками, пускаемыми вниз с холма Индрой после убийства Вритры, реками или потоками Истины, *ṛtasya dhārāḥ*; и они представляют, согласно нашей теории, семь принципов сознательного бытия… семиголовую мысль…

---

[1] Miller J. The Vision of Cosmic Order in the Vedas. — P. 62, 93–95 and 132.
[2] Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 157–158.

семилучистое знание Брихаспати, *saptagum*… семь форм божественного сознания».[1] «Индра представляет озарённую ментальность».[2] «Воды Истины и Блаженства, текущие из высочайшего океана… не по земле они текут, а на небе; Вритра, Запиратель и Сокрыватель, не даёт им излиться в земное сознание, в котором пребывают смертные, пока Индра, божественный разум, не наносит удар Сокрывателю своей сверкающей молнией и не пробивает на вершинах этого земного сознания русло, по которому могут излиться воды… Речь идёт о водах, которые Сурья сотворил своими лучами, они, в отличие от земных движений, не ограничивают и не умаляют действий Индры, высочайшего Разума. Иными словами, это воды Безбрежной Истины, *ṛtam bṛhat*».[3]

Останавливаясь подробнее на значении семеричных образов в РВ, следует отметить, что за всё время своего существования академическая ригведология не смогла предложить сколько-нибудь удовлетворительной альтернативы разработанной Шри Ауробиндо интерпретации символизма ригведийских чисел как отражения психокосмографических представлений её авторов.[4] Как указывает Шри Ауробиндо, «чрезвычайно важной чертой ведийской символики является система миров и функции богов. Я нашёл ключ к символике миров в ведийской концепции *вьяхрити* (*vyāhṛti*) — трёх символических слов мантры: *oṃ bhūr bhuvaḥ svaḥ*, а также через связь четвёртой *вьяхрити*, Махаса, с психологическим термином *ṛtam*. Риши говорят о трёх космических делениях — это Земля, *антарикша* (*antarikṣa*),

---

[1] Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 178–179.

[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 42.

[3] Там же. — С. 109–110.

[4] Максимум, чего смогла добиться академическая ригведология в истолковании семиричности — это осознание очевидного при чтении РВ факта того, что «семизначное подразделение вод в Ригведе не представляет собой чего-либо самосущего, но является лишь отражением общепринятого в этом памятнике принципа группировки явлений или фактов» (Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах / Пер. с англ. Н.Р. Гусевой. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. — С. 310.). Хотя Л.Б.Г. Тилак, сформулировавший этот вывод, не может в строгом смысле этого слова назван индологом западного образца, всё же он применял именно характерные для современного ему этапа развития западноевропейской ведологии методы истолкования РВ на основе натуралистической и буквально-исторической парадигм интерпретации её текста. Нельзя назвать значительным достижением и не менее очевидный вывод о том, что «числа в Ведах могут нести символическое значение… эти тексты обнаруживают символический язык, зашифрованный в числах» (Srinivasan, Dorith Math. Many Heads, Arms and Eyes. Origin, Meaning and Form of Multiplicity in Indian Art. — Leiden; NY; Koeln: Brill, 1997. — P. 69 and 130.).

или срединное пространство, и Небо, *дьяус* (*dyau*); однако существует ещё более великое Небо (*bṛhad dyau*), именуемое также Просторный Мир, Безбрежность, *брихат* (*bṛhat*), и иногда типизируемое как Великие Воды — *maho arṇaḥ*. Этот Просторный Мир, *bṛhat*, опять же описывается как *ṛtam bṛhat* или через тройственное определение — *satyam ṛtam bṛhat*. Раз три мира соответствуют трём *вьяхрити*, то и этот четвёртый мир, мир Безбрежности и Истины, видимо, должен соответствовать упоминаемой в Упанишадах четвертой *вьяхрити* — Махасу. В пуранической формуле эти четыре мира дополнены тремя другими — Джана, Тапас и Сатья, знаменующими три наивысших мира индуистской космологии. В Ведах мы также встречаем упоминание о трёх наивысших мирах, хотя их имена не названы. Однако в системах Веданты и Пуран семь миров соответствуют семи психологическим принципам или формам существования: Сат, Чит, Ананда, Виджняна, Манас, Прана и Анна. Так, Виджняна, основной принцип, принцип Махаса, великого мира, есть Истина сущего, тождественная ведийскому понятию *ṛtam*, что есть принцип Безбрежности, *bṛhat*; и в то время как в пуранической системе за Махасом в восходящем порядке следует Джана, мир Ананды, божественного Блаженства, в Веде *ṛtam*, Истина, также ведёт вверх, к Маясу, Блаженству. Поэтому можно с достаточной долей уверенности говорить об идентичности двух систем, каждая из которых опирается на одну и ту же идею о семи принципах субъективного сознания, выражающих себя в семи объективных мирах. На этой основе я сумел отождествить эти ведийские слова мантры с соответствующими психологическими уровнями сознания, и вся ведийская система прояснилась для меня».[1]

Долгое время предложенная Шри Ауробиндо интерпретация цифрового символизма РВ стояла особняком в ригведологических исследованиях.[2] Лишь в конце XX в. Ж. Миллер по сути признала эту

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 44–45.

[2] Рассматривая предлагаемую Шри Ауробиндо интерпретацию образа сорока девяти Марутов в одном из ригведийских стихов как отражения психокосмографических представлений авторов Самхиты, в основу которых заложен символизм семёрки (7х7=49), современный греческий ригведолог Николас Казанас утверждает, что «здесь снова привнесены идеи, которые могут быть весьма правильными, но чуждыми простому, если не легко понимаемому тексту. И я бы добавил, что при том, что такой подход может быть и оправданным, и полезным, мы могли бы изучать эту тематику без обращения к текстам и системам вне самой РВ» (Kazanas N. Philosophy and Selfrealization in the *Rigveda*. — Athens, March 2003. — P. 2 // http://www.omilosmeleton.gr/pdf/en/indology/PR.pdf). Здесь налицо явное не(до)понимание (в т.ч. и по проблеме преемственности традиций

систему применительно к трактовке ригведийской троичности, о чём говорят следующие её слова: «Антарикша, или срединная область, обычно понимаемая как небосвод или атмосфера, не является физическим местоположением, как хотели бы заставить нас поверить различные переводы. Значение этого вторичного уровня — loka — самого по себе промежуточного между чисто субъективной или небесной сферой (небом), миром света, местом рождения богов, и чисто объективной или материальной землёй… Наиболее вероятно, что Антарикша… отделяет духовное от материального, [это] психологический мир, который в то же самое время функционирует как мост между ними… [это] другое измерение, loka, который не принадлежит ни к духовному, ни к материальному… но является отражающим психоментальную природу человека… Небо и Земля представляют метафизически духовный или «световой» принцип и субстанциальный или «протяжённый» [принцип], которым является материя… Дакша, мышление–интеллект–сообразительность, снизошёл и отразился в том, что освещает, или даёт свет, со стороны отца… Протяжённость или материя со стороны матери… Срединная область… отделяет и связывает один и другой полюсы проявления, духовный и субъективный, символизируемый небом, и феноменальный и объективный, символизируемый землёй… с психологической точки зрения это означает развёртывание внутреннего мира между духовным и физическим или объективным, срединную область, которая на человеческом уровне эквивалентна психологическому миру, типичному для человека, который

мистического символизма между ригведийскими гимнами и Упанишадами — факт, замеченный и признанный после Шри Ауробиндо уже несколькими европейскими индологами (Ф.Б.Я. Кёйпером, Ж. Миллер, С.Дж. Кэрри и др.)). И если сообщение источника, о котором говорит Н. Казанас, такое «простое» и «легко понимаемое», то почему же за двести лет существования академической ригведологии в этой области не было сделано практически ничего (в т.ч. и самим критиком)? Сопоставление истолкований чисел в РВ, предложенных Шри Ауробиндо и Стеллой Крамриш (см., напр.: Kramrisch S. Two: its significance in the Rigveda // Indological studies in honor of W.N. Brown ed. by E. Bender. — New Heaven, Connecticut: American Oriental Society, 1962. — P. 109–136.), на которую ссылается и которую обильно цитирует Ж. Миллер как свою предшественницу в понимании цифрового символизма Самхиты, показывает, насколько далеко ещё западная наука находится от решения этой, уже давно разрешённой Шри Ауробиндо, герменевтической проблемы… Крупный современный индийский толкователь древнеиндийских текстов Свами Пармешварананд, хорошо знакомый с трудами западных исследователей и не являющийся последователем Шри Ауробиндо, принимает его интерпретацию значения семиричности в РВ: Swami Parmeshwaranand. Encyclopaedic Dictionary of Vedic Terms. Vol. 2. (M–Z). — New Delhi: Sarup & Sons, 2000. — P. 579–583.

отделяет и в то же самое время служит мостом между духовным и физическим».[1]

О том, что Ж. Миллер лишь в несколько видоизменённом варианте повторяет интерпретацию ригведийской троичности Шри Ауробиндо, говорят следующие его высказывания: «Небо в Веде есть символ чистого ментального сознания, тогда как Земля — сознания физического».[2] «В Веде мы обнаруживаем разное число принципов. Единое признаётся в качестве незыблемой основы, но внутри Единого есть два принципа: божественный и человеческий, смертный и бессмертный. Двойственное число применимо также к двум принципам — Небу и Земле, Уму и Телу, Духу и Природе, которые рассматриваются в качестве отца и матери всех созданий. Важно, однако, что Небо и Земля, когда они символизируют две формы природной энергии, ментальное и физическое сознание, перестают быть отцом и матерью, но выступают в образе двух матерей. Троичный принцип признавался дважды, во-первых, это тройственный божественный принцип, соответствующий позднейшей концепции Сатчитананды, божественного существования, сознания и блаженства, а во-вторых, это тройственный земной принцип — Ум, Жизнь, Тело, на котором и основывается тройственный мир Веды и Пуран. Но полное число принципов, наиболее часто признаваемое, это семь. Данное число получается прибавлением трёх божественных принципов к трем земным с добавлением седьмого или связующего принципа, который и есть Сознание–Истина, *ṛtaṃ bṛhat*, позднее известный как Виджнана или Махас. Последний термин означает Великий и поэтому синонимичен *bṛhat*».[3] «*Дьяус* (*dyauḥ*) и *притхиви* (*pṛthivī*) представляют собой чистое ментальное и физическое сознание; между ними находится *антарикша* (*antarikṣa*), промежуточный или соединяющий уровень витального или нервного сознания».[4] «Боги рождаются от Адити на высочайшей плане, где явлена Истина сущего, дасью или Данавы — от Дити на низшем плане, где пребывает тьма; одни есть Владыки Света, другие — Владыки Тьмы, противостоящие друг другу и пребывающие по разные стороны этого тройственного мира, представленного землёй, небом и воздушным пространством, или же телом, умом и соединяющим их

---

[1] Miller J. The Vision of Cosmic Order in the Vedas. — P. 83–84, 88 and 93.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 83.
[3] Там же. — С. 95–96.
[4] Там же. — С. 115.

жизненным дыханием».[1] «В этой метафоре различных психологических уровней, каждый из которых рассматривается в качестве отдельного мира, заключен ключ к концепциям ведийских риши. Человеческое существо есть организованная единица бытия, отражающая в себе строение вселенной, оно повторяет собой ту же организацию состояний и игру сил. Субъективно человек содержит в себе все миры, в которых объективно он и существует. Как правило, отдавая предпочтение конкретному языку перед абстрактным, риши говорят о физическом сознании как о физическом мире, как о земле, Бху или Притхиви. Чистое ментальное сознание они описывают как небо, как Дьяус, вершиной которого является Свар, лучезарный разум. Промежуточное динамическое, витальное или нервное сознание они именуют либо Антарикша, «промежуточное видение», либо Бхувар, множественные динамические миры, производные от Земли».[2] «Над землёй и промежуточным миром — земля есть область материального, а промежуточный мир есть витальная область, управляемая Ваю, Владыкой динамичного жизненного принципа, — тройное небо с тремя его сияющими вершинами, *trīṇi rocanā*. Эти небеса и описываются риши как высшая обитель свершения. Земля, срединный мир и небо составляют тройное пространство постепенного самоосуществления сознательного существа, *triṣadhastha* (I.156.5): земля — низшая обитель, витальный мир — срединная и небо — высшая… Между землёй и небом помещается Антарикша, витальные миры, дословно «промежуточное пространство»».[3]

Ж. Миллер обнаруживает в РВ характерное для Упанишад и Йоги представление об иерархически расположенных телах или оболочках, составляющих человеческое существо: «Варуна… управляет «высшим одеянием человека». Ключевое слово, переведённое как «одеяние» (vesture), обозначает высочайшее место тайны или покров человека, царём которого является Варуна, может быть не только «небом», но тем, что позднее объяснялось как «оболочка», «покров» (kośa) в четырёхчастном делении человеческой конституции Упанишад. Само слово «высшее» в ригведийском стихе намекает на то, что должно быть несколько подобных «покровов». Тот факт, что Варуна управляет этими высшими одеяниями, может означать, что ему принадлежит последний покров, скрывающий глубочайшую суть

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 222.
[2] Там же. — С. 274.
[3] Там же. — С. 335–336.

человеческого существа… интенсивное сияние, которое заложено в его глубочайшей сути и которое он описывает как «солнце»».[1]

Но именно Шри Ауробиндо сопоставил систему миров РВ и оболочек Упанишад и Йоги: «Сущностные положения Ригведы есть семя учения Веданты, её внутренняя практика и дисциплина есть семя позднейшей практики и дисциплины Йоги».[2] «С точки зрения ведической психологии, человек состоит из семи принципов, в которых выражает себя Атман: *annam*, грубая материя; *prāṇa*, жизненная энергия; *manas*, разумный ум; *vijñānam*, идеальный ум; *ānanda*, чистое или сущностное блаженство; *cit*, чистое или сущностное сознание; *sat*, чистое или сущностное бытие. На нынешней стадии эволюции человечество в целом развило в себе и постоянно использует *annam*, *prāṇa* и *manas*… йогин выходит за пределы *vijñānam* и даже… в саму *ānanda*. В обычном состоянии, бодрствуя, никто не может выйти за пределы *ānanda*, ибо *cit* и *sat* достижимы только в *suṣupti*, так как только первые из пяти оболочек, *pañcakoṣas*, развиты настолько, чтобы быть увиденными; это дано лишь людям Сатья Юги, но даже они не могут ясно различить последние две… На нынешней стадии развития человека разумный ум является его самой важной психологической способностью, и ведические гимны создавались ради развития разумного ума до его высочайшей чистоты и ради проявления его высочайших возможностей».[3]

Не является оригинальной и трактовка Ж. Миллер Варуны как правителя высшей оболочки человеческого существа: «Следуя ведийской системе образов, мы должны представить один океан наложенным на другой. Этот мир является восходящим рядом уровней, которые также уходят и вглубь, или взаимной, непрекращающейся инволюцией и эволюцией безбрежных планов, не имеющих конца: эфир внизу восходит ко всё более лучезарным слоям эфира вверху, каждый уровень сознания покоится на многих низших и устремляется ко многим высшим его сферам. Но за самыми далёкими небесами в наивысшем океане света и просторе высочайшего сверхсознательного эфира ждет нас наше небо, что пребывает в Истине… То и есть истина Царя Варуны»…[4]

---

[1] Miller J. The Vision of Cosmic Order in the Vedas. — P. 162–163.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 32.
[3] Там же. — С. 493.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 391.

О Варуне Ж. Миллер добавляет: «Варуна не только покрывает, но также опутывает… Грешник связываем своим собственным грехом… Варуна, сын свободы (aditi), наказывает ограничением, т.е. эффект нарушения закона, который он воплощает, приводит к вынужденности человека страдать от противоположности того, что составляет сущность бога, представляющая собою свободу… Человек привязывает себя к беспорядку, выбирает рабство вместо свободы… В Варуне мы видим выражение двух возможных путей, описывающих выбор человека: освобождение и ограничение — отсюда его очевидная «тёмная», как и «светлая» сторона — только в отношении к человеческой оценке света и тьмы, хорошего и плохого… В двух отрывках сама петля описывается как тройная… (I.24.15)… (I.25.21)… Как космос в ведийской концепции является трёхчастным — земля, промежуточная область и небо — так и микрокосм, человек — физическим, психо-ментальным и духовным; таким образом трёхчастные узы могут соотноситься с аналогичным подразделением, в каждом из [отделов] которого человек может связать себя своим собственным действием, [при этом] ограничение на одном уровне оказывает влияние на другие уровни. Но путы также могут быть образом «покрова», который скрывает следующий уровень реальности от человеческого взора. Только когда эти три покрова сняты посредством праведной жизни, когда эти три силка распущены, человеческое видение может быть чистым, единым, целостным».[1]

И снова мы видим, что Ж. Миллер излагает в слегка видоизменённом и неполном варианте интерпретацию РВ Шри Ауробиндо, не ссылаясь на него: «Если есть хоть какая-то истина в древней легенде о Шунахшепе, привязанном как жертва к жертвенному алтарю, то нет сомнения, и мы убедимся в этом, что в Ригведе этот сюжет использован как символ для описания человеческой души, связанной тройными путами греха и освобождённой из них божественной силой Агни, Сурьи, Варуны».[2] «Когда провидец из рода Атри взывает к Агни: «О Агни, о Жрец жертвоприношения, развяжи на нас путы», — то он использует образ не только естественный, но и полноправный по смыслу. Он имеет в виду втрое свитую верёвку из ума, нервов и тела, которой, как жертва, душа связана в великом всемирном жертвоприношении, в приношении Пуруши; провидец думает о силе божественной Воли, уже пробуждённой и действующей в нем, об огненной,

---

[1] Miller J. The Vision of Cosmic Order in the Vedas. — P. 163–164.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 154.

всепобеждающей божественности, которая поднимет подавленное божественное начало в нём и разорвёт узы, удерживающие его в рабстве; провидец думает о мощи этой растущей Силы и внутреннего Пламени... Но все эти ассоциации пропадают для нас втуне; наши умы целиком поглощены идеями ритуального жертвоприношения и материальных верёвок! Вероятно, мы представляем себе сына Атри, связанного как жертва в древнем варварском жертвоприношении, умоляющего бога Огня о физическом вызволении! Чуть дальше провидец повествует о разгорающемся Пламени: «Агни широко сияет безбрежным Светом и делает все вещи явными своим величием». А это как мы должны понимать? Должны ли мы предположить, что певец, неизвестно как освобожденный от своих уз, безмятежно восторгается огромным пыланием жертвенного огня, которому предстояло поглотить его самого, и удивляться мгновенной переменчивости примитивного ума? Лишь когда мы открываем, что «безбрежный Свет» — это устоявшееся выражение, которое на языке мистиков означает широкое, свободное и лучезарное сознание за пределами ума, нам открывается подлинная смысловая нагрузка стиха. Провидец воспевает своё освобождение из втрое свитых пут ума, нервов и тела, а также рост знания и воли внутри себя, возвышающих его на уровень сознания, где настоящая истина всех вещей, выходящая за пределы их видимой истины, становится, наконец, проявленной в безбрежном озарении. Но каким образом донести в переводе весь этот глубокий, естественный и сокровенный смысл до понимания других? Только переводом истолковательным: «О Воля, о Жрец нашего жертвоприношения, сними с нас путы нашего рабства» и «Это Пламя сияет безбрежным Светом Истины и своим величием делает все вещи проявленными». Тогда читатель, по крайней мере, сможет уловить нематериальную природу верёвки, света, пламени; ему передастся нечто от смысла и духа этого древнего гимна».[1] «Варуна… есть пречистый и величественный Царь, который сокрушает зло и избавляет от греха. Грех — это нарушение чистоты божественного Закона и Истины; ответом же на него становится гнев Пречистого и Могучего. Царь божественного Закона обращает своё оружие против тех, кто, подобно Сынам Мрака, служит самоволию и неведению; на них опускается петля, они попадают в силок Варуны. Те же, кто ищет Истину посредством жертвоприношения, освобождаются от пут греха, как телёнок избавляется от верёвки или жертва

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 354–355.

отвязывается от жертвенного столба. Риши во многих гимнах стараются отвратить карающий гнев Варуны и молят его об избавлении от греха и платы за него — смерти. «Отстрани Уничтожение прочь от нас, — восклицают они, — освободи нас даже от того греха, что мы уже содеяли» или, всегда с той же метафорой цепи и пут: «Отсеки от меня грех, как веревку». В представлениях этих глубоких мыслителей и тонких психологов отсутствует концепция греха как результата естественной порочности. То, что они считали греховностью, есть великая неотступная сила Неведения; либо же невосприятие божественного порядка и истины в уме, либо неприятие этого в воле, либо неспособность жизненных инстинктов и желаний следовать этому, либо абсолютная неготовность физического существа подняться к величию божественного закона… Неведение, основа зла, по существу предстает в виде тройных пут, состоящих из ума, ограниченного в своих возможностях, жизни, лишённой действенности, и тёмной физической животной природы, или же трёх верёвок, которыми, согласно сказанию, риши Шунахшепа был привязан подобно жертве к жертвенному столбу. В результате этого возникает вся борьба или бездейственность и бедность жизни; именно эта скудость и неполноценность смертного существа, лишённого восторга бытия, каждое мгновение низвергают его в смерть. Когда Варуна, Могучий, приходит и разрывает эти тройные узы, мы становимся свободными, дабы устремиться к богатству жизни и бессмертию. Поднявшись, истинный человек восходит к своему законному царству в нераздельном бытии. Верёвка, что связывает его вверху, поднимается ввысь, освобождая крылья Души для полёта к вершинам сверхсознания; верёвка посередине разделяется надвое и на многие части, жизнь, удерживаемая в заточении, вырывается на счастливый простор существования; верёвка внизу ниспадает, увлекая за собой весь мрак нашего физического бытия, чтобы тот исчез и растворился во тьме Несознания. Это освобождение и составляет суть сказания о Шунахшепе, а также двух его великих гимнов, обращенных к Варуне».[1]

Общий вывод Ж. Миллер о Силах Света (devāḥ) РВ гласит: «Боги являются внешними отражениями внутренних активностей, происходящих в более глубоком «я» человека».[2] Но такая характеристика лишь слово в слово

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 392–394.
[2] Miller J. Bhakti and the Rig Veda. — P. 18.

повторяет часть утверждений Шри Ауробиндо о Светоносных (devāḥ): «Во внешнем смысле Веды боги являются олицетворениями универсальных сил физической Природы; во внутреннем же смысле они должны быть универсальными силами Природы в её субъективных проявлениях — таких, как Воля, Ум и т.д.»[1] «В зримом мире они — силы мужской и женской природы и энергии вселенной, а внешний их аспект, в качестве богов Солнца, Огня, Воздуха, Вод, Земли, Пространства — сознательных сил, вечно присутствующих в материальном бытии, — дает нам внешнюю или психофизическую сторону арийского богопочитания… Но в самом человеке боги есть сознательные психологические силы».[2] «Ведийские боги являются не просто силами физической природы, но психическими сознательными силами, стоящими за всем и внутри всего сущего в космосе».[3] «Боги есть силы внешне физической, а внутренне — психической природы».[4] «У каждого ведического бога есть наружная функция и внутренняя, потаённая, есть Имена известные и тайные. Все боги по своим наружным проявлениям представляют собой силы физической Природы, а по внутреннему смыслу все имеют психические функции и психологические качества».[5] Сходство подходов к интерпретации РВ Шри Ауробиндо и Ж. Миллер уже было подмечено в научной литературе: «Согласно Шри Ауробиндо, основное значение Веды является духовным и мистическим. Оно выражается в физических символах. Миллер также придерживается психо-философской линии в подходе к интерпретации Ригведы».[6]

Американский ригведолог Уильям К. Махони указывает, что «для ведийского провидца объективный мир в его целостности был сложной системой имени-и-формы, созданной воображением богов. Поэтому ведийские провидцы рассматривали этот мир как образ или копию некоего вида ментальной модели. Релевантные слова здесь (pramā «модель», и pratimā

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 65.
[2] Там же. — С. 382.
[3] Там же. — С. 384.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 517.
[5] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 8. Основы индийской культуры. — С. 147.
[6] Nigal, Sahebrao Genu. Axiological approach to the Vedas. — New Delhi – Allahabad: Northern Book Centre, 1986. — P. 27; Nigal, Sahebrao Genu. Vedic philosophy of values. — New Delhi: Northern Book Centre, 2009. — P. 34.

«копия»)».[1] Ссылок на работы Шри Ауробиндо в книге У.К. Махони мы не обнаруживаем.

Однако если бы он открыл «Тайну Веды», то нашёл бы там, в частности, следующее: «В системах Веданты и Пуран семь миров соответствуют семи психологическим принципам или формам существования: Сат, Чит, Ананда, Виджняна, Манас, Прана и Анна… Можно с достаточной долей уверенности говорить об идентичности двух систем, каждая из которых опирается на одну и ту же идею о семи принципах субъективного сознания, выражающих себя в семи объективных мирах».[2] «Боги в Веде представляют универсальные силы, нисходящие из Сознания–Истины, которая творит гармонию миров».[3] «По мысли риши мир есть, прежде всего, формация сознания и лишь во вторую очередь — физическая формация явлений. Мир это *loka*, способ, которым сознательное бытие отображает себя».[4]

Если бы У.К. Махони заглянул после этого в «Гимны мистическому огню», то обнаружил бы и там нечто для себя интересное: «Поскольку всё творение образовано видоизменениями Духа, то любая внешняя система миров должна на каждом из своих уровней находиться в материальном соответствии с некоей энергией или с восходящим уровнем сознания, объективным выражением (символом) которого она и является, и должна содержать в себе родственный внутренний порядок вещей. Чтобы понять Веду, мы должны постичь этот ведический параллелизм».[5]

«Яджня, Владыка Вселенной, есть универсальный живой Разум, который владеет и управляет своим миром; Яджня есть Бог… Яджня, который является Сагуна Сат, не сам вершит труды (через Сат), но трудится в себе, в Сат, через свою силу Чит — через своё Осознавание. Тем, что Он осознает вещи в себе самом через некий процесс Чит, происходит сотворение вещей, их проявление... Начиная действовать, Чит, которое есть Энергия, проявляется в виде кинетической (движущей) силы, Тапаса, и Тапас делается основой всякой деятельности. Ибо, поскольку вся энергия субъективно

---

[1] Mahony W.K. The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Religious Imagination. — Albany: State University of New York Press, 1998. — P. 42.

[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 44–45.

[3] Там же. — С. 74.

[4] Там же. — С. 274.

[5] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 38–39.

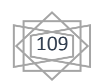
представляет собой Чит, то вся энергия объективно сопровождается светом; однако существуют различные виды света — потому что существуют различные проявления Чит. Семь лучей вывели этот видимый мир из Вечной Светозарности, которая пребывает как Солнце высочайшего бытия за пределами окончательного уничтожения, *ādityavat tamasaḥ parastāt*, и субъективностью этих семи лучей проявляется субъективный мир, а их объективностью — мир феноменальный. Сат, Чит, Ананда, Виджняна, Манас, Прана, Аннам составляют семичастную субъективность Джьотирмая Брахмана. Пракаша, Агни, Видьют, Джьоти, Теджас, Доша и Чхая — его семичастную объективность».[1] «Агни в сфере материальных энергий является управителем *tejas*… *Теджас*, в свою очередь, бывает семи типов: *chāyā*, или негативная светозарность, составляющая принцип *annakoṣa*; сумерки, или *doṣa*, основа *prāṇakoṣa* — то есть *tejas*, модифицированный *chāyā*; *tejas* сам по себе, ясность и свечение, сухой свет, составляющий основу *manaḥkoṣa*; *jyotis*, или солнечный свет, — сверкание, которое составляет основу *vijñānakoṣa*; Агни, или пламенный свет, который составляет основу *citkoṣa*; *vidyut*, или электрическое сияние, которое составляет основу *ānandakoṣa*; и *prakāśa* — основа *satkoṣa*. Каждый из этих семи типов теджаса обладает присущей ему энергией».[2]

Канадский индолог К. Людвик в специальной монографии о Сарасвати указывает, что «есть только одно исследование, которое действительно обсуждает факторы, повлиявшие на отождествление речной богини с речью: «Пушан и Сарасвати» Гонды, опубликованное в 1985 г. … Работа Гонды, конечно, полезна. Однако есть несколько аспектов, в которых, я думаю, она могла бы быть улучшена, и я попыталась сделать это».[3] Однако задолго до Я. Гонды и К. Людвик «первым серьёзным исследованием данной темы»[4] стала серия статей Шри Ауробиндо в журнале «Арья», опубликованная в 1914–1920 гг. и сейчас издаваемая под названием «Тайна Веды». В этом легко убедиться, сопоставив её основные положения с выводами К. Людвик.

Так, канадская исследовательница указывает, что в РВ «Сарасвати просят даровать вдохновенную мысль (sárasvatī vīrápatnī dhíyaṃ dhāt), ибо

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 489 и 491–492.
[2] Там же. — С. 496.
[3] Ludvik C. Sarasvatī. — P. 38.
[4] Ibid. — P. 38.



она управляет всей dhī́ (dhíyo viśvā ví rājati//). Сопровождаемая вдохновенными мыслями (sárasvatī sahá dhībhíḥ), она является их вдохновителем (dhīnā́m avitrī́). Она совершенствует dhī́ провидцев, делая её успешной (sárasvatī sādháyantī dhíyaṃ naḥ)… Сарасвати является рекой вдохновенной мысли, великим потоком dhī́».[1] Сразу же необходимо отметить, что фразу dhíyo viśvā ví rājati (I.3.12) можно перевести не только как «надо всеми гимнами властвует она» (Д.Н. Овсянико-Куликовский) или «она господствует надо всеми молитвами» (Т.Я. Елизаренкова), но и так, что Сарасвати освещает (vi rājati)[2] все мысли (dhiyo viśvā). Именно такой перевод и даёт Шри Ауробиндо: «изобильно озаряет все мысли, *viśvā dhiyo vi rājati*» (см. выше). К. Людвик ни разу не упоминает о Шри Ауробиндо. Но открыв его «Тайну Веды», можно легко убедиться в том, что предлагаемая канадским санскритологом интерпретация Сарасвати в РВ является поверхностной, обнаруживая лишь наиболее очевидные ментальные последствия воздействия данной Силы Света на ум риши, в то время как Шри Ауробиндо раскрывает глубинный источник этого влияния: «Сарасвати… есть богиня Слова, богиня божественного Вдохновения… Сарасвати означает «несущая поток, течение» и поэтому является естественным именем как для реки, так и для богини вдохновения[3]… Сарасвати есть Слово, вдохновение… которое исходит из *ṛtam*, Сознания–Истины… Сарасвати представляет собой восприятие истины посредством слуха, *śruti*, что дарует слово вдохновения… Сарасвати… есть течение, берущее начало в принципе Истины, в Ритам или Махасе, и мы действительно обнаруживаем в Веде определение этого принципа — например, в заключительной части нашего третьего гимна — как Великой Воды, *maho arṇaḥ,* — выражение, которое сразу же выдает происхождение позднейшего термина Махас, — или иногда *mahān arṇavaḥ*. Мы видим в третьем гимне тесную связь Сарасвати с этими великими водами».[4] «В Веде говорится о бессознательном океане, *salilam apraketam*, в который вовлечено Божественное и из которого оно рождается своим величием; в Веде говорится и о великом океане, *maho arṇaḥ*, верхних водах, которые…

---

[1] Ludvik C. Sarasvatī. — P. 27–28 and 37.

[2] Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. — С. 546.

[3] Известный отечественный индоевропеист В.Н. Топоров приходит к близким выводам, видя в Сарасвати богиню реки и красноречия: Топоров В.Н. Сарасвати — река, речь, красноречие // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 2. — М.: Языки славянских культур, 2010. — С. 9–32.

[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 89, 91–92, 94, 96–97

Сарасвати делает осознанными для нас или которые она даёт нам осознать при помощи луча интуиции: *pra cetayati ketunā*».[1] Даже и в обнаружении в РВ регистрации ментальных проявлений данного процесса Шри Ауробиндо опередил почти на столетие К. Людвик: в его работах можно найти и упоминание о «Сарасвати, осуществляющей нашу мысль» (sárasvatī sādháyantī dhíyaṃ naḥ)[2].

К. Людвик указывает далее, что «дарование вдохновенной мысли… не рассматривалось как исключительная функция Сарасвати. Агни (3.11.2c), Индра (1.23.3c), Сома (9.75.2b), Митра и Варуна (7.66.3bc), Савитри (3.62.10c), Ушас (7.79.5c) и другие были все каким-то образом связаны с dhī́, либо как дарующие, либо как стимулирующие её, либо как её господа».[3]

Но и в этом случае канадская исследовательница не говорит ничего принципиально отличного от Шри Ауробиндо: «Боги… владеют Мыслью и Словом, они высочайшие мыслители, *prathamo manotā dhiyaḥ*».[4] «Индра в психологической интерпретации гимнов представляет… Силу Ума. Слово *индрия* (*indriya*), означающее чувственное восприятие, есть производное от его имени… Ваю, напротив, всегда ассоциируется с Праной или Жизненной Энергией, обеспечивающей всю нервную деятельность организма, которая в человеке служит опорой ментальным энергиям, управляемым Индрой. Их сочетание составляет нормальную умственную деятельность человека… В начальной части гимна преобладает тема приготовления сначала витальных сил, представленных Ваю, к которому одному обращены три первых стиха, а затем и ментальности, представленной парой Индра–Ваю, к действиям Сознания–Истины в человеческом существе; в заключительной части гимна возникает тема самого воздействия Истины на ментальность с тем, чтобы усовершенствовать интеллект и расширить его действие… Именно мыслью призывались Индра и Ваю с целью усовершенствования нервной ментальности, *niṣkṛtaṃ…dhiyā*. Но сам инструмент, мысль, тоже нуждается в усовершенствовании, в обогащении, в очищении до того, как ум станет способным вступить в свободное сообщение с Сознанием–Истиной. Поэтому и призываются Варуна и Митра, Силы Истины, «совершенствующие богато озарённую мысль», *dhiyaṃ ghṛtācīṃ sādhantā*… под *dhiyaṃ ghṛtācīṃ*

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 28.
[2] Там же. — С. 108.
[3] Ludvik C. Sarasvatī. — P. 28.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 224.

подразумевается интеллект, способный на интенсивную и ясную ментальную деятельность. Варуна и Митра… довершают или совершенствуют это состояние интеллекта».[1] «Они призываются в качестве владык мысли, *dhiyaspatī*. Индра управляет ментальной силой, Ваю — силой нервной или витальной, так что их союз необходим для мысли и действия».[2]

Относительно Варуны и Митры Шри Ауробиндо указывает: «Боги в Веде представляют универсальные силы, нисходящие из Сознания–Истины… Варуна в Веде неизменно изображается как сила широты и чистоты… Митра, как и Варуна, есть сила Света и Истины, в особенности он представляет Любовь, Радость и Гармонию — основы Майяс, ведийского блаженства».[3] «Митра и Варуна представляют собою силы Сурьи–Савитара, Владыки Света и Истины».[4] «Варуна представляет принцип чистого и широкого бытия, что соотносится с Сат в концепции Сатчитананды… Митра, представляющий свет и знание и использующий принцип Ананды для созидания, — это Любовь, поддерживающая закон гармонии… В особенности Варуна и Митра описываются как боги, твёрдо утверждающие закон своих действий, приумножающие Истину, соприкасающиеся с Истиной и посредством Истины наслаждающиеся безграничностью божественной воли или великим и не знающим препятствий жертвенным действием, присущим ей. Варуна представляет собой необъятность, истинность и чистоту; любое отступление от этого порядка и чистоты, отразившись от него, ударяет по виновнику как кара за грех. До той поры, пока человек не достигнет беспредельности Истины Варуны, он, как жертва, привязан к столбам мирового жертвоприношения тройственными узами ума, жизни и тела, он не свободен, он не может обладать и наслаждаться. Вот почему часто встречается молитва о высвобождении из петли Варуны, о спасении грешника от гнева осквернённой чистоты Варуны. Митра, напротив, есть любимейший из богов, он всё объединяет утверждением своей гармонии… осуществляющей себя в мировом порядке вещей, *mitrasya dhāmabhiḥ*».[5] «Престол и основание Царя Варуны лежит во всепроникающей чистоте Сат; Митры, Блаженного и Могучего, любимейшего из Богов — во

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 71–74.
[2] Там же. — С. 298.
[3] Там же. — С. 74.
[4] Там же. — С. 181.
[5] Там же. — С. 289–290.

всеобъединяющем свете Чит».[1] «Имя «Варуна» происходит от корня, который имеет значение «окружать», «покрывать» или «проникать». Эти значения корня открывают поэтическому видению древних мистиков образы, которые выражают для нас наиболее близкое и конкретное представление о Бесконечности. Они видели Бога как высочайшее всеобъемлющее Небо, ощущали божественное существование как всеохватывающий океан, жили в его беспредельном присутствии как в чистом, всепроникающем эфире. Варуна и есть это высочайшее небо, этот океан, омывающий душу, это эфирное владение и бесконечное проникновение… Божественность Варуны есть форма или духовный образ всеобъемлющей и озаряющей Бесконечности.

По этой причине описательный образ Варуны носит куда менее определённый характер, чем образ пылающего Огня, или сияющего Солнца, или лучезарной Зари… Следуя ведийской системе образов… этот мир является восходящим рядом уровней… или взаимной, непрекращающейся инволюцией и эволюцией безбрежных планов, не имеющих конца: эфир внизу восходит ко всё более лучезарным слоям эфира вверху, каждый уровень сознания покоится на многих низших и устремляется ко многим высшим его сферам.

Но за самыми далёкими небесами в наивысшем океане света и просторе высочайшего сверхсознательного эфира ждет нас наше небо, что пребывает в Истине, сокрытой меньшей истиной... То и есть истина Царя Варуны… Варуна вмещает всё это в себя в своем безбрежном бытии, все видит и всё направляет своим беспредельным знанием. Ему принадлежат все эти океаны…

Варуна… описывается… как всеохватывающий мыслитель и хранитель Истины; говорится, что в нем помещены и собраны воедино все истины; он божественный Провидец, который пестует провидческое знание в человеке, словно бы небо приумножает свою форму... Мудрость Варуны создает в нас божественное слово — слово вдохновенное, интуитивное, — которое распахивает врата нового знания…

Имя «Митра» происходит от корня, который первоначально означал «вмещать, сжимая», а отсюда — «обнимать», он же дает нам обычное

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 386.

санскритское слово *mitra* — «друг», а также архаическое ведийское слово *mayas* — «блаженство». Ведийские поэты постоянно используют распространенное значение слова *mitra* — «друг» в качестве тайного ключа к пониманию психологической функции этого божества, который на первый взгляд предстает богом солнца... Митра был, по сути, Богом Любви, божественным другом, добрым помощником людей и бессмертных... Митра выражает принцип гармонии, благодаря которому все многочисленные деяния Истины согласуются между собой, становясь неразрывно связанным единством. Корень, из которого происходит имя Митры, означает и «обнимать», и «содержать в себе», и «удерживать», а также «строить» или «образовывать» — в смысле соединения частей или материалов целого...

Гармоничная радость Истины и есть закон деяния Митры, ибо именно Истина и божественное Знание лежат в основе этой гармонии и совершенного характера, которые образуются, оберегаются и хранятся творящей силой, Майей, Митры и Варуны. Это хорошо известное слово происходит от того же корня, что и Митра... Митра есть Владыка Света, Сын Беспредельности и Хранитель Истины, так что его Майя есть часть беспредельной, высочайшей и безупречной созидательной мудрости. Он строит, он связывает воедино в озарённой гармонии все многочисленные уровни, все последовательные ступени, все расположенные в восходящем порядке обители нашего бытия».[1] Если мы сравним слова Шри Ауробиндо с интерпретациями Варуны и Митры западными ригведологами, то увидим, что в значительной степени его подход либо не противоречит их выводам, либо синтетически совмещает их в себе.

Так, известный немецкий индолог XX в. Пауль Тиме видит в ригведийском Варуне божественную Истину или Истину–Речь.[2] Х. Петерсон и Ж. Дюмезиль производят имя Варуны от индоевропейского корня -uer- «связывать»: «Варуна главным образом является богом–связывателем. Он

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 389, 391, 395, 398 и 400–401.

[2] "Personified "true-speech"" (Thieme P. The "Aryan" Gods of the Mitanni Treaties // Journal of the American Oriental Society. — Vol. 80, No. 4. — Oct.–Dec. 1960. — P. 305.), "divinized concept… "True Speech"" (Ibid. — P. 314.), "[God] True–Speech / Veridicitas" (Ibid. — P. 317.), "god Verity / True-Speech" (Thieme P. The concept of Mitra in Aryan belief // Mithraic studies: proceedings. — Vol. I. — Manchester: Manchester University Press ND, 1975. — P. 27 and 29; Idem. Mithra in the Avesta // Études mithriaques: actes du 2e Congrès International, Téhéran, du 1er au 8 september 1975. — Leiden: Brill, 1978. — P. 501, 505 and 507.

часто описывается как бог, стоящий наготове со своими верёвками в руках, чтобы связывать грешника. Варуне принадлежит каждый узел».[1] Следуя за своим учителем, немецким ведологом Германом Гюнтертом, эту же трактовку Варуны принимает и один из признанных на Западе индийских санскритологов Рамчандра Нараян Дандекар.[2] Очевидно, что понимание ригведийского Варуны Шри Ауробиндо, изложенное выше, включает в себя и непротиворечиво совмещает оба этих подхода, а также позволяет объяснить и не упомянутые здесь «натуралистические» аспекты символики данной Силы Света (океанический, небесный, солярно-световой).

Что касается образа Митры в РВ, то в данном случае западными ригведологами был предложен целый спектр его значений. Так, В.Ф. Миллер производит его имя от корня -mith- / -mit- «соединять/совместно пребывать».[3] В индологической литературе перечисляются следующие трактовки имени Митры: Воздвигатель, Договор, Друг, Дружба, Измеритель, Посредник, Связыватель, Согласие, Соглашение, Союз, Укрепитель, персонификация света, солнца и Истины.[4] И в этом случае мы видим, что предлагаемая Шри Ауробиндо интерпретация Митры как Сознания–Любви или Сознания–Гармонии (Чит–Ананда) является интегральной по отношению ко всем предложенным подходам.

Я. Гонда пишет: «Митра… скорее является богом, который, поддерживая *риту*… размещает вещи правильно, регулирует контакты

---

[1] Belier W.W. Decayed Gods: Origin and Development of Georges Dumézil's "Idéologie Tripartie". — Leiden; NY: E.J. Brill, 1991. — P. 164.

[2] Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — С. 115 и 117.

[3] Миллер В.Ф. Арийские слова Mitra (Mithra) и славянское миръ // Отчёты лиц, командированных за границу, с учёною целью, для приготовления к профессорскому званию. Кандидата историко-филологического факультета Всеволода Миллера за 1874 год // Отчёт и речь, произнесённые в торжественном собрании Императорского Московского университета, 12-го января 1875 года. — М.: В Университетской типографии (Катков и Ко), 1875. — С. 51–52.

[4] Schmidt H.–P. Indo-Iranian Mitra Studies: the State of the Central Problem // Études mithriaques. — P. 345–394. См. также: Thieme P. The “Aryan” Gods; Idem. The concept of Mitra; Idem. Mithra in the Avesta; Топоров В.Н. О понятии «меры» в гимновой поэзии Пиндара и Ригведы // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 517; Он же. О метаязыковом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 2. Кн. 2. — С. 591–606.

между людьми и между людьми и божественными силами… В то время как Варуна, представитель статических аспектов царской власти, является хранителем этой *риты*… скорее её поддерживателем, тем, кто сохраняет проявления в правильном состоянии».[1] Но задолго до голландского ригведолога Шри Ауробиндо указывал: «Если чистота, беспредельность, могучая царственность Варуны — это фундаментальная основа и величественная суть божественного бытия, то Митра — это его красота и совершенство. Быть всевластвующей душой, беспредельной, чистой, владычествующей над собой, — таковой должна быть природа божественного человека, ибо так он разделяет природу Бога. Но ведийский идеал не останавливается лишь на великом, но неосуществлённом замысле божественного образа. У этого огромного материка должно быть благородное и богатое содержимое; многокомнатным жилищем нашего бытия, заключенным в Варуне, должен распоряжаться Митра, устанавливая правильную гармонию его полезной площади и имущества.

Ибо божество есть и изобилие, так же как и беспредельность; Варуна есть, в равной степени, и океан, и небесное пространство. Чистая и тонкая, как эфир, его богатая сущность отнюдь не безмятежная пустота или воздушная неопределённость бездеятельного покоя, скорее, мы видим в ней нарастающее движение мысли и действия; Варуна описывается как центр или узел, в котором сосредотачивается вся мудрость, и как гора, на которой основываются изначальные, нерушимые деяния богов. Царь Варуна есть тот, кто не спит, он в вечном бодрствовании и могуществе, он вечно действенная сила и труженик во имя Истины и Закона Истины. Но он всё же скорее действует как хранитель Истины, чем тот, кто её созидает, или, ещё точнее, скорее утверждает её через действия других богов, которые основываются на широте и несокрушимой силе Варуны. Он хранит и даже ведёт сияющие стада, но он не собирает их на пастбищах, Варуна скорее поддерживает наши силы и устраняет препоны и врагов, чем выстраивает части нашего существа.

Кто же тогда собирает знание в этот узел или связует божественное действие в этом вседержателе трудов? Митра и есть тот, кто гармонизирует, кто созидает, кто возводит Свет, Митра есть бог, осуществляющий правильное единение, а его сущность и бесконечно возрастающая в самой

---

[1] Gonda J. The Vedic God Mitra. — P. 109.

себе сфера представлена Варуной».[1] Т.о. и в этом случае Я. Гонда лишь повторяет слова Шри Ауробиндо.

К. Людвик заново «открывает» тот давно обнаруженный Шри Ауробиндо факт, что в РВ «образы коровы и воды использовались одновременно применительно к Сарасвати и dhī́. В нескольких случаях (напр., 2.2.9bc; 4.41.5ab; 10.64.12a–c) dhī́ сравнивается с коровой… Сарасвати также ассоциируется с коровой… РВ 7.36.6 обращается к рекам, седьмой из которых является Сарасвати, как sudúghāḥ, доящихся хорошим молоком… вода, сама сущность Сарасвати, является другим символом вдохновенной мысли».[2] Если бы она открыла «Тайну Веды», то прочитала бы там следующее: «Реки, обычно именуемые *dhenavaḥ*, вскармливающие коровы… так как Корова есть символ сознания, проявленного в знании».[3] «Сарасвати… есть одна из семи рек древнего арийского мира… Число семь играет чрезвычайно важную роль в ведийской системе мысли... Мы обнаруживаем его повсеместно — … семь форм Мысли, *sapta dhītayaḥ*, семь Лучей или Коров, семь форм неуничтожимой Коровы, Адити, матери богов, *sapta gāvaḥ*; семь рек, семь матерей или вскармливающих коров, *sapta mātaraḥ*, *sapta dhenavaḥ*, термин одинаково применимый к Лучам и к Рекам. Все эти числа семь… опираются на ведийскую классификацию фундаментальных принципов бытия… Семь лучей или коров — это Адити, беспредельная Матерь, неуничтожимая Корова, высшая Природа или бесконечное Сознание, первоначальный источник позднейшей идеи Пракрити или Шакти, — Пуруша в этой ранней пасторальной системе образов выступает как Бык, Вришабха, — Матери сущего, обретающей формы на семи уровнях своего земного действия в качестве энергии сознательного бытия. Так же и семь рек являются потоками сознания, соответствующими семичастной субстанции океана бытия, которая представляется нам в виде семи миров... Их полное течение в человеческом сознании и составляет полноту движений человека, все его субстанциальное богатство, полное проявление его энергий. Или, согласно ведийскому образу: его коровы пьют воды семи рек. Когда принимается эта образность… — тогда становится понятной и роль Сарасвати как одной из семи рек».[4] «Семь Рек Вед, или Воды, *āpaḥ*, на

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 397–398.
[2] Ludvik C. Sarasvatī. — P. 29–30 and 32.
[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 116.
[4] Там же. — С. 90 и 95–96.

образном ведийском языке обыкновенно именуются семью Матерями или семью вскармливающими Коровами, *sapta dhenavaḥ*. Само слово *āpaḥ* таит двойное значение, поскольку первоначально корень *ap* означал не только «двигаться» — откуда, скорей всего, и возникло значение вод, — но ещё и «быть» или «вызывать к жизни», как в слове *apatya* — «отпрыск» или в дравидийском слове *appā*, «отец». Семь Вод есть воды бытия; это Матери, от которых рождены все формы существования. Однако мы встречаем и другое выражение — *sapta gāvaḥ* — семь Коров или семь Лучей, а также эпитет *saptagu*, который значит «обладающий семью лучами». Во всех ведийских гимнах слова *gu* (*gvaḥ*) и *go* (*gāvaḥ*) несут это двойное значение, это и «коровы», и «сияния». В древнеиндийской системе мысли бытие и сознание выступали парными аспектами, а Адити, беспредельное существование, из которого рождаются боги, описываемая как Матерь с семью именами и семью обителями (*dhāmāni*), рассматривается также и как беспредельное сознание, Корова, изначальный Свет, проявленный в семи Сияниях, *sapta gāvaḥ*. Так семичастный принцип существования отображается, с одной стороны, в образе Рек, берущих начало в океане, *sapta dhenavaḥ*, с другой — в образе Лучей всесозидающего Отца, Сурьи–Савитара, *sapta gāvaḥ*».[1] «Бык представляет мужскую энергию или Пурушу, *nṛ*, по отношению к Лучам и Водам, которые есть коровы, *gāvaḥ, dhenavaḥ*».[2] «Адити, беспредельное сознание, она же *dhenuḥ*, вскармливающая Корова с семью реками — её семиструйным потоком, она же и *gauḥ*, Корова Света с Зорями — её детьми».[3] Очевидно, что подход Шри Ауробиндо к символическому духовно-психологическому истолкованию образов коровы и вод в РВ является намного более всеохватывающим и глубоким по сравнению с интерпретацией К. Людвик. Мы обнаруживаем, что понимание первого является намного более полным и точным по сравнению с подходом второй. Это видно и в переводе Шри Ауробиндо конкретных сообщений источника, упоминаемых К. Людвик. Так, фразу dhīṣ pīpāya bṛhaddiveṣu mānuṣā | duhānā dhenur (II.2.9) он понимает следующим образом: «Thought has nourished our human things in the immortals, in the great Heavens. The Thought is our milch-cow».[4] К. Людвик цитирует стих РВ о том, что

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 119.
[2] Там же. — С. 161.
[3] Там же. — С. 195.
[4] Sri Aurobindo. Hymns to the Mystic Fire. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1972. — P. 87.

«вдохновенные мысли (dhītáyaḥ)… двигаются далеко, как коровы в поиске дальнозоркого [т.е. Варуны]: párā me yanti **dhītáyo gā́vo** (выд. К. Людвик. — А.С.) ná gávyūtīr ánu | icchántīr urucákṣasam».[1] Но Шри Ауробиндо задолго до канадской исследовательницы обнаружил этот «ключ к символике лучезарных стад. Ибо говорится, что Варуна, мироджержец, знает сокровенные имена этих сияющих и что мысли провидцев выходят за пределы, словно бы коровы — на пастбища, желая широкого обозрения. Также о Варуне говорится, что он хранит для Марутов, обретших величие в знании, мысли людей, словно — коров в стаде».[2]

К. Людвик подробно разбирает символизм молока и кормления риши из груди коровы–Сарасвати: «Что касается стиха РВ 1.164.49, здесь поэт желает сосать грудь Сарасвати… Этот образ раскрывает близость связи поэта с Сарасвати: как привязанный к своей матери младенец, он вскармливается её ценным молоком, сося его прямо из её тела… Можно было бы сказать, что он желает сосать dhī́ прямо из её источника, так чтобы вдохновенные мысли могли течь из него в форме слов. И как текут речные воды и молоко, вдохновенные мысли и их вербализованное выражение должны воплощать определённую текучесть: если слова не льются, тогда это точно не поэзия».[3] И снова мы видим, что там, где канадская исследовательница обнаружила ригведийское описание внешнего проявления воздействия на человеческий ум конкретной Силы Света (Сарасвати–Вдохновения как источника вдохновенной мысли (dhī́) и поэтического красноречия), Шри Ауробиндо раскрыл более глубокие значение и принцип: «Принцип, который представляет Индра, — это Ментальная Энергия, освобождённая от ограничений и помрачений нервного сознания. Именно этот просветлённый Разум творит правильные или совершенные формы мысли или действия, не искаженные нервными импульсами, не стесненные ложностью чувств. Образ, всплывающий здесь, это образ коровы, щедро дающей молоко дояру стад. Слово *go* на санскрите означает и корову, и луч света. Двойное значение было использовано ведийскими символистами для создания двойной фигуры, которая для них была больше, нежели просто фигура: с их точки зрения свет был не только отличным поэтическим образом, символизирующим мысль, но и её реальной физической формой. Так, стада, которые доят, — это Стада

---

[1] Ludvik C. Sarasvatī. — P. 29.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 395.
[3] Ludvik C. Sarasvatī. — P. 31–32.

Солнца, Сурьи, бога озарения и интуитивного ума, или же Стада Зари, богини, предвещающей солнечное великолепие. Риши просит Индру, чтобы он каждодневно увеличивал этот свет Истины благодаря своей достигшей полноты силе, изливающей лучи богатым удоем на восприимчивый ум».[1] «Воды есть семь рек лучезарного мира, которые изливаются с небес, когда Индра, Божественный Разум, убивает Змея, удерживающего их; они изливаются, полные света и небесного изобилия, преисполненные чистоты и сладости — сладкого молока».[2] «Заря есть матерь стад, исполненная Истины; она сама — сияющая Корова, и молоко её — божественный продукт небес, светозарное молоко».[3] «Риши воспевает вечную и неизменную Истину, завесой которой предстает Истина изменчивых вещей; она есть цель путешествия явленного Солнца божественного Знания… Там, навечно утвердившиеся, обитают стада божественных сияний знания… знание, молоко этих стад, через зори внутреннего света, низводятся потоки бессмертного существования».[4] «Молоко Коровы, *aditi*, что есть беспредельное сознание».[5] «Кто не способен постоянно пить молоко Слова, коровы Вед, бредут за ним как за коровой недойной».[6]

К. Людвик указывает, что «как вербализованные вдохновенные мысли потоки речи (dhénāḥ) в 4.58.6ab описываются бегущими вместе подобно рекам… очищаемыми внутри сердцем, умом… в сердце поэта, когда он сочиняет гимны».[7] Мы приводили подробнейший разбор 58-го гимна IV мандалы РВ Шри Ауробиндо, сопоставление которого с вышеприведёнными данными показывает в очередной раз, что психологическая интерпретация К. Людвик носит поверхностный и частичный характер.

По сравнению с выводами Ф.Б.Я. Кёйпера и Ж. Миллер, повторяющими интерпретацию основного мифа РВ Шри Ауробиндо (см. выше), некоторым отходом назад является истолкование ригведийского сюжета о борьбе Господина Молитвы (Брихаспати–Брахманаспати) и Валы в недавнем исследовании А. Вилке и О. Мёбуса. Они указывают, что первый «является нуминозным существом, которое **обладает** именно этим

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 249.
[2] Там же. — С. 361.
[3] Там же. — С. 373.
[4] Там же. — С. 407.
[5] Там же. — С. 495. Прим. 8.
[6] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 20.
[7] Ludvik C. Sarasvatī. — P. 33.

специфическим родством с Брахманом (Здесь и далее выд. мною. — А.С.), которое позволяет ему изобретать мощную формулу — Брахман (РВ 10.67.5); **благодаря этому Брахман является ему спонтанно, и в то же время излучается из него**… **Подлинным оружием Брихаспати является звук гимнов. Данная характеристика наиболее выражена… в «проломе укрытия» (vala-bhid)**… **Только Брихаспати может «песней открыть» или «криком открыть» укрытие Валы**… «Укрытие» является одновременно демоном и скалой. Согласно мифу **коровы заперты покровом Валы, «кормящегося коровами»**… **Коровы**… **обозначают** одновременно реальных коров и владение изобильным скотом, и дождь, и, очевидно, даже сам **жертвенный язык, обращаемый к богам. Написано, что Брихаспати «рассёк логово… Валы магическими песнями (arka), пылающими как огонь»**… Все гимны Брихаспати подчёркивают интенсивность и спонтанность «магических песен», получаемых Брихаспати, их «воспламеняющий» характер, их взрывную силу и непреодолимую мощь… Одна-единственная тема «взрывания Валы» (символ всех дьявольских сил, которые противостоят богам) встречается с многочисленными вариациями… Например, **вместо «коров» мы можем найти слово «мёд», в то время как скала может превратиться в «источник»**… **Все вдохновенные поэты вкушают этот мёд**… **Брихаспати находит скрытую силу Брахмана, сладостную для богов**… **и дарует её поэтам**… **Мёд является символом «сладкого» в языке, т.е. эстетического аспекта**… **Через посредничество Брихаспати, небесное и земное измерения могут контактировать друг с другом. Брихаспати**… **распределяет коров (предположительно это относится к жертвенным словам)**».[1] Очевидна характеризующая эти герменевтические построения удивительная незаконченность символического и контекстуального анализа, порождающая многочисленные вопросы. Какова природа этой скалы–Замыкателя (Вала), которая содержит в себе, сдерживает и кормится «коровами»=«жертвенными словами»? Каким образом скала может быть «взорвана» или «рассечена» «пылающими» и «воспламеняющими» песнями (arka)? Если речь идёт о туче=горе, то разве не все люди, а не только «все вдохновенные поэты» могут вкушать её мёд=дождь? И как можно песней или криком рассечь тучу? Какая эстетическая «сладость» может содержаться в «жертвенном языке»? Несомненно, что попытка ответить на все эти вопросы сразу же приведёт к

---

[1] Wilke A., Moebus O. Sound and Communication. — P. 367–369.



необходимости допущения духовно-психологического символизма образа Господина Молитвы, его противника–Замыкателя и коров (об их значении см. выше) в РВ.

И это заметил десятью годами ранее другой современный санскритолог С.Дж. Кэрри: «Но если «коровы» были не только четырёхногими животными, но также мыслями провидца, его песней, существует другая сторона истории. Конечно, их нужно было обнаружить как обитающих пойманными в ловушку… в конкретном мозге внутри черепа. Поскольку «коровы» привязаны конкретно к событиям внутри человеческого мозга, термины наподобие «крепости», «коров», «скалы» и т.д. являются в действительности легко узнаваемыми образами, которые могут вызвать соответствующие скрытые формы и события внутри. И должен быть разработан отчёт о побеге звука мантр. Поэтому Риши как поэты помещают «мычащих коров» внутри пещеры, как в рассказе. Изначальные «коровы» были там… в форме речи и песни… Что удерживает нас от размышления одновременно двумя различными способами…? … Оба образа одновременно состоятельны… В конце концов Брихаспати сокрушил демона Валу посредством bráhman-a».[1] С.Дж. Кэрри очевидно «бросается» в другую крайность: сделав хорошо обоснованный данными изучаемого источника вывод о внутреннем по отношению к человеку характере ригведийской религиозно-мифологической символики, он при этом пытается свести всю ригведийскую психологию к физиологии, к зависимости психики от мозга, формулируя таким образом ещё одну — психофизиологическую — парадигму интерпретации сообщений древнейшей Самхиты.

С.Дж. Кэрри утверждает, что «тому, кто никогда не видел человеческого мозга с его расселиной в середине, сказали бы, что он напоминает раздвоенное копыто коровы… наиболее важная причина для выбора термина gauḥ [«идущая», «корова». — А.С.] как символа мозга заключается в той анатомической особенности мозга, что он существует в двух соединённых половинах, особенность, делающая его похожим на раздвоенное копыто… “Раздвоенное копыто” ghṛtapadī gauḥ [«коровы с сочащимися маслом ногами». — А.С.]… представляет собою человеческий мозг… Риши древности видели то, что находится внутри головы (черепа) и были непосредственными наблюдателями этого… Видеть раздвоенное

---

[1] Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 100–101.

копыто коровы в скрытых и таинственных полусферах совершенно сырого мозга Риши (или хотара [«совершающего призыв–возлияние», одна из главных категорий ригведийских жрецов. — А.С.]), каким-то образом функционирующего как центр его видений и мыслей и брахман [«священных слов», «душевных молитв». — А.С.]». Здесь, внутри Риши, обнаружили скрытую стопу ведийской Коровы, gór apīcyàm padám… Здесь находится чудесная стопа, сочащаяся маслом… копыто таинственной Иды, Коровы!»[1]

«Обнаружив» этот психофизиологический «ключ» к «разгадке» ригведийского символизма, С.Дж. Кэрри начинает отождествлять с человеческим мозгом все персонажи и сообщения РВ, так или иначе связанные с образом коровы, в духе вульгарно-материалистического понимания психики и в частности мыслей как продуктов выделения мозга. Так, он указывает относительно рождённых от коровы Пришни Марутов: «Песня Марутов и песня поэта являются по сути одним и тем же… Маруты…сами могут вполне быть… божественными песнями… Пришни, как указывает это имя [«пёстрая». — А.С.] — это живой мозг с его морщинистой поверхностью, придающей ему специфически крапчатый или пятнистый вид. Сыновья Рудры… там рождаются от богини… в белом (ярком) вымени Пришни… śukrám ū́dhaḥ [«яркое вымя». — А.С.] божественной Пришни является в действительности ни чем иным как крапчатым мозгом с его яркой жидкостью… Когда *vípra* [“трепещущий (от вдохновения)”. — А.С.] декламирует свою *triṣṭubh*–мантру, её на самом деле произносят Маруты, сыновья Коровы–Пришни… Маруты… выступают посредниками между выменем Коровы и звуком мантры. Звука без воздуха и ветра, то есть, без дыхания поэта, нет. Маруты “поднимаются” (*úd īrayanta*) с ветрами… Конечный итог процесса, подразумеваемого под “*úd īrayanta*” — слышимая эманация мантр».[2]

Далее С.Дж. Кэрри с тех же самых вульгарно-материалистических позиций «расшифровывает» значение ригведийского ритуала выжимания Сомы: «Приближение к разгадке мистерий сомы может быть обнаружено… в эзотерическом способе, таинственных событиях или операциях, которые происходят где-то в глубоких тайниках… в самом сердце Риши и которые запускают процесс, достигающий своего апогея во внешнем потоке речи в форме громкой декламации и пения мантр и саманов [напевов. — А.С.] в

---

[1] Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 86–87, 134–135 and 299.
[2] Ibid. — P. 120–121 and 124.

честь богов и богинь, принимающих участие в этой внутренней яджне [жертвоприношении. — А.С.]… Сома–растение является всей центральной нервной системой. Как материальный сок, он является светом жёлтой цереброспинальной жидкости, которая наполняет и окружает ту же самую нервную систему… Если полушария мозга представляются двумя давильными камнями (ádrī), между ними находится прут (reed) (aṃśu, или пучок прутьев), который представляет направленное вниз расширение мозга, т.е. спинной мозг. Две руки с их десятью пальцами соответственно вовлечены в удерживание камней и их движение. Десять пальцев представляют извилины… в полушариях… kośas и kalaśas [обозначения ритуальных сосудов. — А.С.] следует представлять грубо в виде полостей, наподобие черепной полости и желудочков [мозга]. Здесь, возможно, следует искать чудесное умножение одной чаши для питья Тваштара на четыре тремя Рибху… Таинственные деревянные camūs (в двойственном числе) могут быть образно высечены из полушарий. Два крыла супарны (śyena) могут быть получены из двух половин [мозга]… Слово (мантра, речь) выдавливается как жидкость… в окружающую жидкость внутри черепа. Сома является речью сперва в жидкой форме в её собственной изначальной, но густой среде мозга. Мозг (с его расширением) является чревом речи. Поэтому сома–сок должен пройти процесс фильтрации и очищения… до внешнего проявления в обработанной речи и декламации. Фильтрация делает поток чище, а также множественным и разнообразным. Поток должен стать звуком речи… Фильтрация сама по себе превращает сому в слышимый звук… Pavitra [цедилка. — А.С.] делает его разнообразным. Речь или Слово должно разделиться на произнесённые звуки и слова. Pavitra с её овечьей шерстью и дырчатой поверхностью и текстурой подобна мозгу… Результатом союза Сомы Павамана [Очищающегося] с «коровами» является поток хороших мантр из голов и мозгов поэтов и его конечный побег из ртов… эманация мантры, Слова, из её dhāman [в данном случае «обители». — А.С.] в центральной нервной системе, особенно полусферах головного мозга… Сома является внутренним Словом и его принципом… просветляющим принципом Слова».[1]

Психофизиологически трактуется С.Дж. Кэрри и зафиксированный РВ ритуал приношения жертвенной (сейчас рисовой) лепёшки (puroḍāśa) с топленым маслом (ghṛta): «*Пуродаша*… делается в форме головного мозга…

---

[1] Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 245–246, 249 and 300.

и поэтому она символизирует головной мозг и тем самым яджаману [жертвоприносителя. — А.С.]… Множество *гхриты* [масла. — А.С.] наливается сверху на *пуродашу*, так что последняя пропитывается… *Пуродаша* вместе с *гхритой* напоминает мозг на своём месте, т.е. внутри человеческой головы, великолепным образом. Мозг почти полностью окружён и защищён бледно-жёлтой жидкостью, известной как цереброспинальная жидкость. Он, так сказать, плавает в жидкости. Полые внутренние пространства мозга заполняются ею. Эта жидкость окружает большую часть мозга, смягчает [удары] и защищает его внутри стен черепа, являющихся самими по себе стенами скалы… подлинной пещеры… *Гхрита*… представляет собою субстанцию, которая выбрана как заменитель и символ цереброспинальной жидкости».[1] Головным мозгом человека в единстве двух его полушарий оказывается и ригведийская Адити: «В соответствии с образами раздвоенного копыта и полушарий головного мозга можно было бы подумать об «aditi» как о едином, которое «не рассечено или не разрезано», но остаётся (в двух половинах) вместе, образуя одно целое… Половины… являются неразделимыми частями одной и той же вещи или одного единого целого».[2] Двумя полушариями мозга «внутри Риши, а также внутри «океана» внутри головы», оказываются и Родаси (двойств.число).[3] Также С.Дж. Кэрри указывает, что «в центре Провидца находится «дерево». Это дерево является прототипом yūpa [жертвенного столба. — А.С.]… Таинственным прототипом является спинной мозг вместе с его верхушкой, заканчивающейся в церебральном выступе, при этом оба заключены в прочной костной структуре. Прототипом vánaspáti [«Господина Деревьев». — А.С.] является ни что иное как центральная «колонна» или «столб» в человеке, т.е. центральная нервная система… Так же как yūpa обильно умащён ājya [маслом, мазью. — А.С.], внутреннее дерево окружено цереброспинальной жидкостью, которая является светло-жёлтой. Это внутреннее дерево суть hārit, то есть желтоватое и одновременно «зелёное», более в том смысле, что оно не сухое (śuṣka) или мёртвое, ибо это живущее дерево. Если vánaspáti знает тайные имена богов, истина в том, что дерево содержит не только тайное знание, но также каким-то образом таинственную реальность богов. Скрытый и таинственный центр внутри человеческого тела

---

[1] Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 80 and 83; см. также P. 71.
[2] Ibid. — P. 96.
[3] Ibid. — P. 278.

является идеальным местом, обеспечивающим местопребывание и убежище для многих богов и богинь, к которым обращаются в Апри-гимнах».[1]

Относительно ригведийского жертвоприношения в целом С.Дж. Кэрри указывает: «Яджня… происходит внутри Риши как поэта, когда он трудится… ради достижения творения брахмана… Яджня главным образом была внутри Риши».[2]

С.Дж. Кэрри также полагает, что «Индра является принципом и силой внутреннего поэтического побуждения и вдохновения, тогда как Брахманаспати является… принципом внутреннего слова во внутренних тайниках Риши… Агни, как Сома и Индра, должен быть расположен внутри Риши… как… фундаментальный, динамический принцип… его поэтической жизни и внутреннего вдохновения».[3]

По мнению С.Дж. Кэрри, учение авторов РВ — это «донаучная наука о таинственных изменениях внутри человеческой головы и тела, особенно внутри центральной нервной системы».[4] Оно отражает «понимание Риши самого себя, т.е., своего собственного психосоматического существа (с упором на телесное внутреннее нервное и психическое строение) как источника поэтических вдохновений и поэтических способностей».[5]

Мы не собираемся здесь обсуждать достоинства и недостатки психофизиологической интерпретации текста РВ С.Дж. Кэрри. Мы лишь указываем на то несомненное обстоятельство, что этот профессиональный санскритолог в начале XXI в. приходит к тем же самым выводам, которые за столетие до него сделал Шри Ауробиндо (см. также выше): о том, что излагаемые ригведийскими поэтами мифологические сюжеты и их действующие лица отражают процессы, происходящие внутри них, и о том, что практикуемое ими жертвоприношение (ритуал) является внутренним (для посвящённых) и внешним (для профанов) одновременно. Поскольку С.Дж. Кэрри и Шри Ауробиндо представляют диаметрально противоположные подходы к пониманию ригведийской психологии, можно сделать хорошо обоснованное заключение о том, что идентичность результатов, к которым

---

[1] Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 188.
[2] Ibid. — P. 187 and 304.
[3] Ibid. — P. 220 and 266.
[4] Ibid. — P. 153; см. также P. 302.
[5] Ibid. — P. 282.



они приходят независимо друг от друга в ходе истолкования ригведийских гимнов, в очередной раз указывает на объективность герменевтических методов символического и контекстуального анализа, используемых Шри Ауробиндо…

Он интерпретирует миф о Брихаспати–Брахманаспати и Вале следующим образом: «В Веде *brahman* обыкновенно означает ведийское Слово или Мантру в её глубочайшем смысле — как выражение интуитивного знания, возникающее из глубин души или бытия. Это звучание ритма, который сотворил миры и продолжает непрестанно творить дальше. Весь мир есть выражение или проявление, творение с помощью Слова... Это безбрежное Бытие, это всеобъемлющее и всесозидающее сознание и есть Брахман. Это Душа, что поднимается из подсознательного в Человеке и восходит к сверхсознательному. И слово творящей Энергии, вздымающееся из души, тоже есть *brahman*.

Божественное, Дэва, проявляет себя как сознательная Энергия души, Словом созидает миры из вод подсознания, *apraketaṃ salilaṃ sarvam,* — бессознательного океана, который был всем этим, — как ясно говорится в великом Гимне Творения (X.129). Эта энергия Дэвы есть Брахма, в данном имени скорее подчеркивается значение сознающей энергии–души, чем Слова, выражающего её. Проявление различных уровней–миров в сознании человека достигает завершения в проявлении сверхсознания, Истины и Блаженства, в этом и есть предназначение высочайшего Слова или Веды. Брихаспати — владыка этого высочайшего Слова, в данном имени подчеркивается скорее значение могущества Слова, чем идея энергии–души, присутствующей за ней. Брихаспати дарует Слово знания, ритм выражения сверхсознательного, богам… когда они трудятся в человеке как «арийские» силы ради великого свершения. Нетрудно увидеть, каким образом эти концепции в… пуранической символике сузились до идеи Брахмы — Творца и Брихаспати — учителя богов. В имени Брахманаспати эти два различных значения соединялись и уравновешивались. Это есть связующее имя между общим и более узко определённым аспектами одного и того же божества…

Брихаспати, первым из богов проявляясь из беспредельности Света Сознания–Истины, в том высочайшем небесном пространстве наивысшего сверхсознания, *maho jyotiṣaḥ parame vyoman,* предстаёт во всех семи аспектах нашего сознательного бытия, многократно рождённый во всех формах

взаимодействия этих семи принципов, от материального до чисто духовного, неся сияние их семичастного луча, что освещает все наши внешние и все глубинные проявления, и своим торжествующим рёвом разгоняет и рассеивает все силы Ночи, все поползновения Несознательного, все возможные затемнения.

Энергиями Слова, воинством ритмов душевных сил приводит Брихаспати всё к выражению, он, разгоняя весь мрак, окружающий нас, кладет конец Ночи. Это и есть «Брахманы» Веды, исполненные слова, брахмы (*brahman*), мантры (*mantra*), это они во время жертвоприношения возносят в небеса божественные *рики*, *стубхи* или *стомы*. Рик (*ṛk*), связанный со словом *arka*, означающим свет или озарение, есть Слово как энергия осуществления в озарённом сознании, а стубх (*stubh*) есть Слово как энергия утверждения и подтверждения в заданном ритме вещей. То, что должно быть выражено, осуществляется в сознании, утверждается и окончательно подтверждается силой Слова. «Брахманы» или силы Брахмана есть жрецы Слова, творящие через божественный ритм. Их рёвом Брихаспати разбивает Валу на части… Вала есть враг, дасью, удерживающий в своём ущелье, в пещере, *bilam, guhā,* стада Света; он есть олицетворение подсознательного. Вала не сам по себе тёмен или лишен сознания, но он есть причина тьмы. Его естество, скорее, содержит свет, *valasya gomataḥ, valasya govapuṣaḥ*, но он удерживает свет в себе и не допускает его сознательного проявления. Он должен быть разбит на части, для того чтобы освободились сокрытые сияния. Их освобождение выражается через выход Сияющих, стад Зари, из пещеры в подножии горы материального бытия, после чего Брихаспати ведёт их вверх, к высотам нашего бытия, куда с ними и благодаря им восходим и мы».[1]

Т.о., интерпретация ригведийского мифа о Брихаспати–Брахманаспати и Вале, предложенная Шри Ауробиндо в 1914–1920 гг., позволяет ответить на все вопросы, возникающие при ознакомлении с истолкованием того же эпизода современными санскритологами в 2011 г. Очередной раз мы видим, насколько более всеобъемлющей, комплексной и точной (и, несомненно, более обоснованной данными изучаемого текста, в чём можно легко убедиться, сверив слова Шри Ауробиндо с подстрочником цитируемых им стихов) является предлагаемая им реконструкция смысла данного

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 305–306 и 309–310.

ригведийского персонажа по сравнению с работами индологов, его подход игнорирующих.

Не только вывод о двойственной — внутренней и внешней по отношению к человеку, профанной и мистической — природе ригведийского культа объединяет интерпретацию РВ С.Дж. Кэрри и Шри Ауробиндо. Первый указывает, что «истоки Йоги восходят к намного более древнему периоду, чем то время, которым мы их обычно датируем … Семена Йоги уже присутствуют в Ведах».[1] Сравните уже цитировавшееся высказывание второго: «Как доктрина Риг-веды является семенем учения Веданты, так же и её внутренняя практика и дисциплина является семенем более поздней практики и дисциплины Йоги».[2] Шри Ауробиндо прямо говорит о «Ведийской Йоге».[3]

О Вишну С.Дж. Керри пишет следующее: «*Yajamāna* [жертвователь. — А.С.] или Вишну или скорее *viṣṇu–yajamāna* измеряет своё собственное божественное тело, то есть, вселенную внутри [Себя]. Третий шаг Вишну, являющийся высшим скрытым шагом, находится в голове *yajamāna*, и, посредством экстраполяции, он находится внутри ṛṣi, поэта, *brahmán* и так далее. Это здесь находится *svàr*, а именно в том месте, где пребывает прототип [ритуального очага. — А.С.] *āhavanīya*… Наша основополагающая гипотеза о внутреннем существе ṛṣi, которое также может символически пониматься как таковое Yajamāna, здесь и сейчас являющегося *yajñapuruṣa* [жертвой–человеком. — А.С.], связанного с (is brought to bear on) тремя шагами Вишну, в том как они совершаются Yajamāna при выполнении *viṣṇukrama* [ходьбы Вишну. — А.С.]».[4]

Посмотрим, что пишет об этом Шри Ауробиндо: «Вишну… сделал три шага и в созданном тремя шагами пространстве установил все миры. В этих мирах он, всепроникающий, обитает и предоставляет большее или меньшее место для действия и движения богов… Три шага Вишну в Веде чётко определяются Диргхатамасом как земля, небо и тройственный принцип, *tridhātu*. Именно этот тройственный принцип за пределами Неба или наложенный на него как его высочайший уровень, *nākasya pṛṣṭhe*, является

---

[1] Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 304. Note 908.
[2] Sri Aurobindo Birth Centenary Library. — Vol. 11. Hymns to the Mystic Fire. — P. 18.
[3] The Complete Works of Sri Aurobindo. — Vol. 15. The Secret of the Veda. — P. 278.
[4] Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 270 and 301.

высшим шагом или высшим обиталищем всепроникающего божества … Этими тремя шагами он измерил, он образовал во всей их протяжённости земные миры; ибо в ведическом представлении материальный мир, в котором мы обитаем, является только одним из нескольких шагов, ведущих к и поддерживающих витальный и ментальный миры за его пределами. Этими шагами он поддерживает на земле и среднем мире, — земля — материальное, средний мир — витальное царства Ваю, Владыки динамического Жизне-принципа, — тройственное небо и его три светоносные вершины, *trīṇi rocanā*. Эти небеса Риши описывает как высшее место реализации. Земля, средний мир и небо является тройственным местом прогрессивной самореализации наделённого сознанием существа, *triṣadhastha*, земля — низшим, витальный мир — средним, небо — более высоким. Все они заключены в трёхчастном движении Вишну».[1] См. также: «Вишну огромным проникающим движением поддерживает в своей тройной ходьбе все эти миры; именно он создаёт широкое пространство для действия Индры в нашей ограниченной смертности; им и с ним мы поднимаемся в его высочайшие области, где мы находим ожидающим нас Друга, Возлюбленного, Блаженное Божество».[2]

В.Н. Топоров обращает внимание на генетическую связь между ригведийскими глаголами «*jan*- «знать» и *jñā*- «рождать», оба из и.-евр. **g'en*, обозначающее знание как рождение и рождение как узнавание».[3] По мнению академика, оба слова представляют «**один** (Здесь и далее выделено В.Н. Топоровым. — А.С.) корень, обозначающий два разошедшихся варианта **одного** глубинного смыслового комплекса — «познать как (чтобы) родить и родить как (чтобы) познать»».[4] Но характерный для РВ комплекс представлений «знание=рождение» был обнаружен уже Шри Ауробиндо: «Для человека открыт путь к тому, чтобы пробудиться к глубочайшим глубинам и высочайшим высям внутри себя, и такое пробуждение есть предопределённый ему путь продвижения вперёд. По мере того, как человек восходит ко всё более и более высоким планам своего бытия, новые миры

---

[1] The Complete Works of Sri Aurobindo. — Vol. 15. The Secret of the Veda. — P. 346–348.
[2] Sri Aurobindo Birth Centenary Library. — Vol. 11. Hymns to the Mystic Fire. — P. 33.
[3] Топоров В.Н. «Второе» происхождение — загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 230–231. Прим. 3.).
[4] Топоров В.Н. К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3. Кн. 1. — С. 281.

открываются его жизни и видению и становятся сферой его опыта и обителью его духа... Каждый подъём, таким образом, есть новое рождение души, вот почему в Веде миры называются «рождениями»».[1] Причём Шри Ауробиндо указывает, что именно на основе этого принципа и была создана ригведийская и другие архаические культуры: «Глубинная истина оставалась уделом посвящённых, тех, кто был готов к пониманию и реализации внутреннего смысла, эзотерического значения, скрытого в ведических текстах. Ибо в Ведах есть множество слов, которые, по свидетельству самих же риши, являются словами тайными, чье истинное значение открывается лишь посвящённым, *кавайе нивачанани ниньяни вачамси*. Это особенность… почти всех древних религий, ибо почти все они опирались в своём движении ввысь на эзотерический элемент, ключом к пониманию которого обладали избранные. Во всех — или почти всех — религиях существовал наружный культ, предназначенный для простого физического человека, считавшегося неспособным к внутренней духовной жизни, к пониманию внутреннего секрета Мистерий, тщательно зашифрованных в символах, смысл которых открывался одним посвящённым. Так возникло ставшее позднее заметным различие между шудрой — неразвитым человеком, ум которого погружён в физическое, — и дваждырождёнными, второе рождение которых было обрядом посвящения, теми, кому без опаски можно было раскрыть тайны Вед».[2]

Греческий ригведолог Николас Казанас демонстрирует знакомство с интерпретацией РВ Шри Ауробиндо, в которой, по его словам, ригведийские божества рассматриваются как психосоматические или духовные силы внутри человека, но утверждает, что в своей работе будет игнорировать эту герменевтическую парадигму и пойдёт своим путём.[3] Причина этого, по мнению греческого санскритолога, заключается в том, что, хотя «постригведийские тексты и другие индоевропейские традиции могут пролить свет, и иногда действительно делают это, на некоторые ригведийские проблемы, но, поскольку РВ является абсолютно первичным документом, она должна интерпретироваться преимущественно в своих

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 40.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 8. Основы индийской культуры. — С. 146.
[3] Kazanas N. Vedic religio-philosophical thought. — June–September 2003. — P. 3 // http: //www.omilosmeleton.gr/pdf/en/indology/VRT.pdf.

собственных терминах».[1] Шри Ауробиндо же якобы «интерпретировал многие гимны в терминах Упанишад… он читает и представляет текст через свою собственную систему (отсюда, «символически»)».[2] Все эти «обвинения» являются совершенно необоснованными и говорят лишь о поверхностном знакомстве критика с ригведологическими исследованиями Шри Ауробиндо.

Между тем он является (здесь не берутся в расчёт труды его последователей в области истолкования Вед) единственным индологом в мире, уделяющим максимальное внимание изучению именно данных РВ и рассматривающим её как текст–контекст, т.е. текст, объясняющий сам себя и читаемый сам из себя. Так, он указывает: «Не имея никаких современных свидетельств того, какой смысл вкладывали в них [ригведийские гимны. — А.С.] сами риши, мы вынуждены доискиваться его в Веде. Понятно, что там, где отсутствует знание, мы не в силах обойтись без гипотез, и моя гипотеза заключается в том, что внешняя материальная форма служит существенным символическим носителем внутреннего духовного смысла. Но эта гипотеза, как и любая другая, не может иметь подлинной ценности, если она внесена извне, а не подсказана словами и намёками самой Веды. Брахманы чересчур насыщены выдумками, они изобилуют произвольными толкованиями текстов. Упанишады проливают больше света, и мы можем немало почерпнуть из позднейших трудов, даже из трудов Саяны и Яски, но возникла бы немедленная опасность буквального внесения позднейшего менталитета в чрезвычайно древний текст. Для истолкования Веды нужно начинать с Веды и опираться на Веду. Нужно прежде всего посмотреть, не найдём ли мы простых и ясных психологических и духовных концепций, что собой представляют эти концепции, какой ключ могут они дать нам; во-вторых, существуют ли подсказки к психологическим значениям физических символов и как наружное физическое соотносится с внутренним психологическим. Например, почему Пламя, Агни, зовется провидцем и знающим? Почему реки зовутся водами, обладающими знанием? Почему сказано, что они поднимаются и достигают ума? И целая череда других подобных вопросов. И снова — ответ должно дать подробное сравнительное изучение самих ведических гимнов. В этом томе я продвигаюсь шаг за шагом. Беру отдельный гимн, вникаю в его первичное значение; смотрю, есть

---

[1] Kazanas N. Vedic religio-philosophical thought. — P. 3.
[2] Kazanas N. Philosophy and Selfrealization in the *Rigveda*. — P. 1–2.

ли в нём психологические подсказки, какова их сила и как они сопрягаются и соединяются с окружающими их идеями. Так я иду от гимна к гимну, связывая их вместе тождественными или сходными идеями, фигурами, выражениями. Таким путём, возможно, и удастся прийти к ясному и связному истолкованию Веды. Этот метод основан на предположении, что гимны Ригведы суть единое целое, они были сочинены разными риши, но на основе по существу тождественного и неизменно сходного знания, а также в рамках единой системы символов. Это, мне кажется, лежит на поверхности… По большей части мы обнаруживаем во всей Веде тот же смысл, те же образы, идеи, фиксированную терминологию, те же фразы и выражения. Не будь это так, проблема была бы неразрешима, но на самом деле ключ к Веде дает сама Веда».[1]

Н. Казанас утверждает, что Шри Ауробиндо понимает и переводит РВ символически именно потому, что он «вчитывает» в неё терминологию Упанишад. Однако материал, приведённый в данной работе, показывает, что сейчас выдвинутое Шри Ауробиндо положение о мистико-символическом характере древнейшей Самхиты является общепризнанным в ригведологии. Так что, выдвигая подобный контраргумент, Н. Казанас лишь демонстрирует недостатки своей методологической подготовки. При этом сам он лишь слово в слово повторяет сформулированный тем же Шри Ауробиндо и признанный европейскими индологами второй половины XX – начала XXI столетий (см. выше) тезис о том, что «высшее благо человека, *śreyas* , как учат Бхагавад Гита и Упанишады, *ātmajñāna* «знание себя», *brahmajñāna* «знание Абсолюта», *mokṣa* «освобождение» Веданты и взаимосвязанные темы, уже присутствуют в РВ (=Ригведе), не просто как зачаточные идеи, но очень полно. Отличается только терминология».[2]

Более того, Шри Ауробиндо подробно объясняет, почему он предпочитает символический перевод и прочтение буквальному: «Это перевод литературный, а не строго буквальный. Однако в нём сохранены верность смыслу, значения слов и структура мысли — собственно, методика заключалась в том, чтобы начинать с дословного и скрупулёзно точного перевода и потом придерживаться его как основы интерпретации, ибо только таким образом можно выявить подлинные мысли этих древних мистиков. Вместе с тем, всякий перевод поэзии столь великой, как гимны Ригведы —

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 527–528.
[2] Kazanas N. Philosophy and Selfrealization in the *Rigveda*. — P. 1.

блистательные по колориту и образности, благородные и прекрасные по ритмике, совершенные по стилю, — если мы не хотим превратить их в сухую схоластику, должен быть хотя бы отдалённым эхом поэтической мощи оригинала; большего и невозможно добиться при прозаическом переводе на язык, так сильно отличающийся от санскрита. Построение фразы и синтаксис английского языка и санскрита полярно противоположны; для того чтобы передать стилистические особенности и естественность речи, всё время приходится обращать сжатый язык Веды в менее энергичные и более расплывчатые формы английского языка. Другой камень преткновения для переводчика — это постоянная игра двойных значений слов, которая делает одно и то же слово и символом, и тем, что он символизирует, — Луч и Корова, ясный свет ума и очищенное топленое масло, лошади и духовная энергия; приходится выдумывать выражения типа «стада света» или «сияющие стада» или прибегать к другим уловкам, скажем, писать слово Конь с заглавной буквой, чтобы читатель понял, что имеется в виду конь символический, а не физическое животное; однако сплошь и рядом приходится отказываться от символа или же, сохраняя символ, предоставлять читателю догадываться о внутреннем смысле [Сноска: Подчас риши как будто сочетали два разных значения в одном слове. В этих местах я пытался передать этот двойной смысл.]. Я не всякий раз пользовался одним и тем же выражением, хотя всегда сохранял верность смыслу, варьируя переводы в зависимости от требований контекста. Часто я оказывался не в состоянии подобрать адекватное английское слово, которое передавало бы все оттенки смысла и нюансы оригинального текста; я употреблял два слова там, где в оригинале было одно, или использовал другие приёмы, чтобы полностью и точно передать смысл».[1]

Игнорируя эти разъяснения Шри Ауробиндо и выхватывая отдельные места из его работ, Н. Казанас «доказывает» необоснованность его заключений. Так, он цитирует следующее высказывание Шри Ауробиндо: «Ваю есть Повелитель Жизни. Древние мистики рассматривали жизнь как великую силу, пронизывающую все материальное существование и являющуюся условием всей его деятельности. Впоследствии эта идея была сформулирована в концепции Праны, универсального дыхания жизни. В понятие Праны включается вся витальная и нервная деятельность человека,

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 34–35.

которой управляет Ваю».[1] Данная цитата сопровождается следующим комментарием: «Здесь я должен заявить, что я полностью согласен со взглядами и мнениями Ауробиндо… Но, соглашаясь, я должен также не согласиться в отношении РВ. Ни один ригведийский гимн к Ваю не содержит никаких подобных идей».[2] В этом суждении и видна вся ограниченность подхода Н. Казанаса к интерпретации древнейшей Самхиты. А именно знаменитый гимн РВ о Пуруше гласит: prāṇā́d vāyúr ajāyata «из [его] Праны родился Ваю» (X.90.13). Т.о. для составителей памятника была очевидна связь между Ваю–Ватой, божеством ветра и воздуха, и Праной, Жизненным Дыханием Человека как Психокосма (Пуруши), и они оставили совершенно чёткое указание на то, что следует подразумевать под Ваю–Ватой при символическом прочтении ригведийских гимнов.[3]

Н. Казанас продолжает далее: «Ауробиндо переводит гимн IV 48 к Ваю [и] затем комментирует его. Первую строчку *vihí hótrā ávīta vípo ná rā́yo áryaḥ* он передаёт как «Прояви жертвенные энергии, которые не проявлены, как обнаруживающий блаженство и исполнитель работы». Здесь он позволяет [себе] некую свободу [в обращении] с текстом, поскольку *áryaḥ* могло бы означать либо «врага» (род. от *arí-*), либо «добрый, истинный» (прил. *aryá*), но никоим образом «исполнитель работы»! Он затем комментирует: «В ритуалистической интерпретации фраза может быть переведена «Ешь приношения, которые не были съедены» или, в другом смысле глагола *vī*, она может быть понята «Достигни жертвенных энергий, которые никогда не достигались»; но все эти прочтения ведут, символически, к одному и тому же психологическому значению. Силы и активности, которые ещё не были призваны из подсознательного, нужно освободить из их тайной пещеры совместным действием Индры и Ваю и посвятить труду. Ибо

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 297.

[2] Kazanas N. Philosophy and Selfrealization in the *Rigveda*. — P. 1–2.

[3] Х.В. Бодевиц указывает, что «термин prāṇa только пять раз встречается в Ригведасамхите (РВ.) (четыре раза в вероятно поздних книгах I и X, однажды в книге III), что, однако, может быть вызвано особым характером данного текста… В хорошо известном гимне Пуруше (РВ. 10, 90)… пять жизненных сил в человеке ассоциируются с космическими сущностями (ср.[еди] пр.[очего] Prāṇa с ветром)» (Bodewitz H.W. King Prāṇa // Ritual, state and history in South Asia: essays in honour of J.C. Heesterman / Edited by A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort. — Leiden–NY–Koeln: Brill, 1992. — P. 51.). Ф.М. Смит также отмечает: «Ваю, бог ветра, вероятно, указание на собственное дыхание или телесную жизненную силу провидца» (Smith, Frederick M. The self possessed: deity and spirit possession in South Asian literature and civilization. — NY: Columbia University Press, 2006. — P. 184.).

они призываются не для обычного действия нервной ментальности. Ваю должен проявить эти энергии, как сделал бы «обнаруживающий блаженство, исполнитель арийской работы» *vipo na rāya áryaḥ*». Во всех этих объяснениях очевидно, что он читает и толкует текст через собственную систему (отсюда «символически») и что он путает *arí-* или *aryá* с *árya* «вайшья» (не встречается в РВ) и *árya* «арийский, благородный» (не в данном тексте)»…[1]

Н. Казанасу можно было бы посоветовать, прежде чем делать поспешные заявления относительно качества перевода и интерпретации Шри Ауробиндо ригведийских гимнов[2], для начала более глубоко ознакомиться с его общим герменевтическим подходом (см. выше)… В этом случае он бы не мог не заметить, например, следующее (см. также далее): «Ar — распространённый санскритский корень, лежащий в основе ari, ārya, aryamā и ряда хорошо известных слов. Тем не менее учёные говорят нам, что он означает «обрабатывать землю, пахать» и что арьи называли себя так, поскольку были земледельцами, а не кочевниками или охотниками. Исходя из этой предпосылки, в arvan можно усмотреть лошадь для пахоты, в противоположность тягловому животному или боевому коню, и ещё привести в доказательство латинское arvum — обработанное поле. Но если даже арьи и были пахарями, то титаны уж точно нет — Хираньякашипу и Прахлада не гордились поднятием целины в поте лица своего! Здесь и следа нет связи arvan со всем этим, и я не знаю, где в Ведах можно её найти. На самом деле, эта теория арьев как землепашцев выглядит одной из наихудших в числе многих безответственных выдумок, насаждаемых на ниве санскритской филологии фантазёрами от науки. Ни один древний народ не стал бы определять себя таким образом. По сути, ar означает любого рода превосходство на деле или силу в действии. Поэтому его значение — быть сильным, высоким, быстрым или деятельным, преобладающим, благородным, превосходным, быть первым; поднимать, вести, начинать или править; корень также означает бороться, сражаться, направлять, трудиться, пахать. Значение борьбы и битвы проступает в ari — противник. Греческий Арес, бог войны, aretē, добродетель, первоначально означавшая отвагу, как и латинское virtus; латинское arma — вооружение. Арья означает сильный,

---

[1] Kazanas N. Philosophy and Selfrealization in the *Rigveda*. — P. 2.

[2] Весьма экстравагантным и необоснованным выглядит как раз предлагаемый греческим санскритологом перевод прилагательного *aryá* как «добрый, истинный»…

высокий, благородный или воинственный, о чём свидетельствует постоянное употребление именно этого значения в литературе».[1]

В соответствии с этим подходом, основанном на глубоком и интегральном знании текста РВ, Шри Ауробиндо и указывает, что «Ваю предстоит проявить эти энергии, словно бы он — тот, «кто являет блаженство, вершит арийский труд», vipo na rāyo aryaḥ. Эти слова в достаточной степени характеризуют и природу вызываемых энергий. Возможно, однако, что фраза содержит скрытый намёк на Индру и, таким образом, указывает на то, что далее выражается ясно, — на необходимость, чтобы действием Ваю управляла озарённая и возвышенная сила более блистающего бога. Ибо именно озарение, даруемое Индрой, ведёт к раскрытию тайны блаженства, и сам Индра есть первый вершитель Труда. Среди богов термин арья (arya) чаще всего применяется в отношении Индры, Агни и Сурьи, он с непереводимой лаконичностью описывает тех, кто поднимается к благородному устремлению, кто вершит великий труд как жертвоприношение, дабы достичь добра и блаженства»…[2]

Рассмотрев «критику» Н. Казанасом интерпретации РВ Шри Ауробиндо, посмотрим теперь, насколько независим сам критик в своём понимании ригведийских гимнов от критикуемого им исследователя.

Совершенно справедливо Н. Казанас указывает, что «для правильного понимания [смысла древнейшей Самхиты] необходим, помимо хорошего знания ведийского [языка], [опыт переживания] того же самого состоянии сознания [, которое было характерно для] самих древних риши...[3] И просто потому, что большинство людей не имеет, не знает, как достичь, или не желает достигать подобных состояний, это не означает, что мы должны игнорировать сам опыт тех, кто достигает их, как и подтверждение, даруемое самим состоянием[4]». Как уточняет в другом месте греческий санскритолог, мистики, йоги и поэты могут достигать необычных состояний сознания, превосходящих все обыденные характеристики ума и все обычные предрассудки, привычки и ограничения путём отстранения души от чувств и

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 5. Упанишады. Кена и другие. — С. 393.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 299.
[3] Kazanas N. Vedic religio-philosophical thought. — P. 3. Note 3.
[4] Kazanas N. The AIT and scholarship. — Athens, 4 July 2001. — P. 20 // http: //www.omilosmeleton.gr/pdf/en/indology/AITandscholarship.pdf.

физического мира и обращения вовнутрь самой себя.[1]

Но именно о таком способе изучения текста РВ (на два года ранее Д.Н. Овсянико-Куликовского…) говорит и Шри Ауробиндо: «Мой первый косвенный контакт с ведийской мыслью произошёл в результате следования определённым линиям саморазвития посредством индийской йоги, которые, неосознанно для меня, спонтанно сходились по направлению к древнему и сейчас редко посещаемому пути наших предков. В это время в моём уме стали возникать комбинации символических имён, связанных с определёнными психологическими переживаниями, которые начали выстраиваться в систему... Поэтому с удвоенным интересом я впервые взялся за [Риг-]Веду в оригинале... [в результате этого] произошло открытие значительного корпуса глубокой психологической мысли и опыта, остающихся незамеченными в этих древних гимнах... Я обнаружил... что мантры [Риг-]Веды ясным и чётким светом освещают мои собственные психологические опыты, которым я не мог найти удовлетворительного объяснения».[2] «Конечно же, истинное и искусное понимание её значения приходит только с помощью особого знания и как результат садханы [Практики йоги. — А.С.], а не через простое изучение Веды без какой-либо садханы».[3] «Интерпретатор [РВ]… не должен удовлетворяться мысле–символом или логическими умозаключениями идеи; он должен испытывать голод и жажду в отношении того, что находится за пределами. Интерпретатор, останавливающийся на букве, является рабом символа и приговорён к ошибке. Интерпретатор, который не может выйти за пределы внешнего значения, является заключённым своей мысли и покоится в частичном и неполном знании. Следует пересечь границы и проникнуть к знанию позади [их], которое должно быть пережито, перед тем, как может

---

[1] Kazanas N. The AIT and scholarship. — P. 15. Ещё Д.Н. Овсянико-Куликовский писал о принципах интерпретации РВ: «чтобы интимно понять и прочувствовать мистические состояния, надо их испытать. А чтобы их испытать, надо быть мистиком по натуре и призванию. Тем не менее мы имеем возможность составить себе приблизительное и в общем правильное представление о них… исходя из показаний самих мистиков и лиц, в данном вопросе сведущих» (Овсянико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? — С.124.). О необходимости применения этого же метода для изучения древнеегипетских мистических текстов говорит и Ю.Я. Перепёлкин: Вассоевич А.Л. Духовный мир народов классического Востока (Историко-психологический метод в историко-философском исследовании). — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 166–168 и 174–180.

[2] Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 34 and 36–37.

[3] Sri Aurobindo. The Rigveda // Sri Aurobindo. Bengali writings translated into English. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1991. — P. 42.

быть познано; ибо ухо слышит его, интеллект наблюдает его, но только дух может обладать им. Осознание Я вещей представляет собою единственное знание; всё другое есть лишь простая идея или мнение... Знаток является изначальным *drashta* или провидцем *мантры*, с которым мы должны пребывать в духовном контакте. Если знание действительно является преходящей вещью в преходящем инструменте, подобный контакт невозможен; но в этом случае Писание само по себе должно быть ложным и не заслуживающим внимания. Если есть какая-то истина в том, что говорит Писание, знание является вечным и присущим всем нам, и то, что видел другой, могу видеть я, то, что другой осознал, могу осознать я. *Drashta* был душою, связанной с бесконечным Духом, я тоже являюсь душою, связанной с бесконечным Духом. У нас есть место встречи, возможность общения … Чтобы понять Писание, недостаточно быть учёным, надо быть душой. Чтобы знать то, что видел *drashta*, надо самому иметь *drishti*, видение, и быть исследователем, если не господином знания … Грамматика, этимология, просодия, астрономия, метафизика, логика, всё это хорошо; но после этого всё ещё требуется высшее знание, посредством которого познаётся Неизменное».[1]

Истолкование Н. Казанасом древнейших ведических гимнов поразительно часто оказывается таким же, как и у Шри Ауробиндо. Так, греческий ригведолог постоянно говорит о том, что Силы Света (devāḥ) РВ представляют собою одновременные манифестации Единой Изначальной Причины и Источника, неописуемого и скрытого позади наблюдаемых явлений, об одномоментности монизма и политеизма.[2] Эти тезисы ничем не отличаются от следующих замечаний Шри Ауробиндо: «Сама Ригведа... утверждает, что боги являются лишь различными именами и выражениями одного универсального Существа, которое в Своей собственной реальности превосходит вселенную... боги — не только различные имена, но также различные формы, силы и личности одного Дэвы. Монотеизм Веды включает в себя также монистический, пантеистический и даже политеистический взгляды на космос».[3] «Все эти боги являются индивидуальностями одного универсального Дэвы. Имена богов самим своим значением напоминают о том, что они представляют собою лишь эпитеты, значимые названия,

---

[1] Sri Aurobindo. The Interpretation of the Scripture // Sri Aurobindo. Essays Divine and Human. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997. — P. 33–34 and 36–37.
[2] Kazanas N. Vedic religio-philosophical thought. — P. 1, 3, 7, 8.
[3] Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 29–30.

описания, а не личные обращения».[1] «В Веде... боги суть одно существование, которое мудрецы называют различными именами; но в своём действии... Агни или другой описывается как являющийся всеми остальными богами, он есть Тот единый, который становится всем».[2] «Различные божества принимают на себя видимость персональностей единого Всевышнего, — такова объявленная точка зрения древней Веды. Этот Всевышний мог быть Верховным Бытием, которое проявляет себя в различных божественных личностях или безличностном существовании, которое предстоит человеческому уму в этих формах».[3] «Единое Божество проявляет себя в форме своих качеств под разными именами и божественными обличьями, но на самом деле все они есть разные фигуры одного бесконечного Божества... Это истолкование индийского политеизма — не современное изобретение... в глубокой древности об этом же недвусмысленно говорили «примитивные» поэты Вед (глубокие мудрецы–мистики, на самом деле)».[4] «Доктрина Мистиков признаёт Непознаваемое, Вневременное и Неименуемое позади и превыше всех вещей, не ухватываемое усердным преследованием ума. Безличностно это есть То, Единое Существование; нашей ищущей индивидуальности оно являет себя из тайны вещей как Бог или Дэва... Он является Рудрой и Вишну, Праджапати и Хираньягарбхой, Сурьей, Агни, Индрой, Ваю, Сомой, Брихаспати, — Варуной и Митрой и Бхагой и Арьяманом, всеми богами... Ведические божества суть имена, силы, индивидуальности всеобщего Божества».[5] И это далеко не все высказывания Шри Ауробиндо по этой проблеме.[6]

Далее, согласно Н. Казанасу, на одном уровне ригведийские божества представляют собою природные феномены, на другом — нуминозные силы

---

[1] Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 53.
[2] Sri Aurobindo. The Life Divine. — Pondicherry: All India Press, 1989. — P. 155.
[3] Шри Ауробиндо Гхош. Синтез Йоги. — С. 541.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 8. Основы индийской культуры. — С. 140 и Прим.
[5] Sri Aurobindo. Hymns to the Mystic Fire. — P. 21–22.
[6] Кстати, и в этом случае взгляды Шри Ауробиндо согласуются с утверждениями на этот счёт многочисленных западных индологов XIX–XXI вв. (см. подробнее: Семененко А.А. Ригведийская религия — политеизм или монотеизм? // Белгородский диалог–2011. Проблемы российской и всеобщей истории, г. Белгород, 15–16 апреля 2011 г.: сб. избранных науч. тр. междунар. науч. конф. студентов, магистрантов и аспирантов / [редкол.: С.Н. Прокопенко (отв. ред.) и др.]. — Белгород: ГиК, 2011. — С. 13–15 // http://www.archive.org/details/RigvediiskaiaReligiia-PoliteizmOrMonoteizm&reCache=1.).

Духа, управляющие этими явлениями, на третьем — функционируют как физические и ментальные аспекты человеческого организма; и за всем этим скрывается идея Единства Бытия, сплавляющего воедино силы человека и космоса.[1] Но такая интерпретация строка в строку повторяет слова Шри Ауробиндо: «У каждого ведического бога есть наружная функция и внутренняя, потаённая, есть Имена известные и тайные. Все боги по своим наружным проявлениям представляют собою силы физической Природы, а по внутреннему смыслу все имеют психические функции и психологические качества... Но каждый, помимо своей особой функции, един со всеми остальными, каждый несёт в себе универсальную божественность... Менталитет ведических поэтов отличается от нашего... В их глазах физический и психический мир был проявлением двойственным и разным, но связанным внутри, что выражалось через фигуры космических богов... за всем же был единый Дух или Сущность, чьими именами, личностями и силами и были боги. Боги были и повелителями физической Природы, её принципами и формами, их божественная сущность, тела и внутренние божественные силы с соответствующими им состояниями и формами энергии возникают в нашем психическом существе, ибо они есть силы души космоса».[2] «Каждое существо в действительности содержит в себе всё, что его внешнее видение воспринимает как внешнее по отношению к нему. Мы обладаем скрытыми в нас субъективными способностями, которые соотносятся со всеми уровнями и слоями объективной космической системы, и они образуют для нас столь многочисленные планы нашего возможного существования».[3] «Древние Арии знали, что человек не отделён от вселенной, но является лишь её гомогенной частью».[4]

Несистематичные и разрозненные попытки Н. Казанаса показать, что ригведийские боги и демоны пребывают внутри человеческого существа и конфликты между ними как силами Света и Тьмы отражают столкновения хорошего и плохого или знания и невежества внутри человеческого ума[5], выглядят наивными и не до конца проработанными для каждого, кто

---

[1] Kazanas N. Vedic religio-philosophical thought. — P. 7, 9 and 12, Note 17.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 8. Основы индийской культуры. — С. 147–148 и 265.
[3] Sri Aurobindo. Hymns to the Mystic Fire. — P. 24–25.
[4] Sri Aurobindo. The Brain of India // Sri Aurobindo. Early cultural writings. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 2003. — P. 370.
[5] Kazanas N. Vedic religio-philosophical thought. — P. 9–10.

сколько-нибудь знаком с тем обстоятельным и глубоким разбором психического символизма богов и демонов РВ и борьбы между ними, который содержится в работах Шри Ауробиндо (см. выше).

Фактически греческий санскритолог лишь повторяет в весьма ограниченном масштабе и в недоработанной и поэтому искажённой форме (являющейся результатом не доведённого до конца символического и контекстуального анализа) те выводы, к которым пришёл Шри Ауробиндо (см. выше). Здесь мы имеем в виду «открытия» Н. Казанасом значения ригведийского Агни как источника всякого вдохновения в человеческом сердце, как бессмертного Света в смертных, как быстрейшей мысли и ментальной энергии; Сурьи — как Души/Духа/Самости движущегося и неподвижного мира; Сомы — как «мудрости и силы, приходящей с полной реализацией нерождённого и неизменного Божества».[1]

Без должного осознания значения этого факта для интерпретации РВ как скрытого сакрального (мистического) текста Н. Казанас указывает на упоминания в древнейших ведических гимнах посвящённых и непосвящённых и не пытается увязать этот факт с выделяемыми им самим уровнями понимания ригведийских божеств[2], что делается Шри Ауробиндо (см. выше).

Греческий ригведолог лишь касается вопроса о внешнем и внутреннем смыслах ригведийского жертвоприношения и затрагивает лишь некоторые аспекты символического значения жертвенного огня (Агни) и культового напитка (Сомы).[3] В отличие от Н. Казанаса Шри Ауробиндо детально и во всех существенных взаимосвязях разбирает смысл жертвы в РВ (см. выше).

Ф.Б.Я. Кёйпер указывает по другому поводу, что «существует предрассудок 19-го столетия по поводу «северных» ариев, которые столкнулись на индийской почве с чёрными варварами… «Арии» были, в общем, теми, кто поддерживал миропорядок посредством жертвоприношений и даров. В этом дуальном мире эти «арии» находились на стороне света против тьмы, Дэвов против Асуров и т.д. [Слово] «арийский» обозначало культурное сообщество… Те, кто считает, что чёткие этнические барьеры отделяли «ариев» от окружающих неарийских народов, не учли

---

[1] Kazanas N. Vedic religio-philosophical thought. — P. 9–11 and 13–14.
[2] Ibid. — P. 14.
[3] Ibid. — P. 13–14.

некий хорошо известный факт, который противоречит этому предположению… Ригведийское общество состояло из нескольких этнических компонентов, и все они участвовали в одной и той же культурной жизни».[1]

Но если бы Кёйпер открыл «Тайну Веды» Шри Ауробиндо (если он её действительно не открывал, по поводу чего у нас существуют серьёзные сомнения (см. выше)), то прочитал бы там, между прочим, следующее: «Теория о том, что эти арийские расы были северными варварами, вторгшимися из своих холодных стран в пределы древних и богатых цивилизаций средиземноморской Европы и дравидийской Индии. Но указания в Веде, на основании которых строится эта теория о недавнем арийском вторжении, весьма скудны и весьма сомнительны по значению. На самом деле о таком вторжении нигде не упоминается. То различие между ариями и не-ариями, на котором возводится столько построений, в целом скорее указывает на расхождения культурные, нежели расовые. Язык гимнов ясно свидетельствует о том, что арии выделяются определённым способом богопочитания или духовной культурой — поклонением Свету или светлым Силам, а также самодисциплиной, основанной на культе «Истины» и на стремлении к Бессмертию, которые выражаются в понятиях Ритам и Амритам».[2] «Противопоставление ариев и дасью никак не подразумевает различие национальное или племенное, но несёт более глубокое значение».[3] «Мы можем, вероятно, считать пани теми силами, которые управляют обычными неозарёнными чувственными движениями жизни, чьи корни лежат в темном подсознании, в физическом бытии, а не в божественном разуме. Вся борьба человека ведётся за то, чтобы заменить эти неосознанные движения светозарным деянием ума и жизни, нисходящей из высших сфер, через ментальное существование. Всякий, кто к этому стремится, усиленно работает, продвигается вперёд, сражается, восходит на гору бытия, есть арий (*ārya, arya, ari* — от корня, имеющего разные значения: «трудиться», «сражаться», «взбираться или подниматься», «продвигаться», «свершать жертвоприношение»); ибо труд ария это жертвоприношение, которое одновременно является и битвой, и восхождением, и походом — битвой против сил тьмы, восхождением на высочайшие вершины горы, за пределы

[1] Kuiper F.B.J. Aryans in the Rigveda. — Amsterdam–Atlanta: Rodopi, 1991. — P. 3, 6 and 8.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 26.
[3] Там же. — С. 217.

земли и неба, к Свару, переходом на другой берег рек и океана в далёкую Бесконечность сущего. Арий обладает волей к труду, он вершитель трудов (*kāru, kīri* и т. д.), боги, которые вкладывают свою силу в его труд, есть *sukratu* — совершенные в силе, исполняющей жертвоприношение; дасью же или пани противоположной природы, он есть *akratu* — тот, кто не совершает труда. Арий есть приносящий жертву, он *yajamāna, yajyu*; боги, которые принимают, поддерживают и направляют его жертвоприношение, есть *yajata, yajatra*, силы жертвоприношения; дасью же противопоставлен и тем, и другим, он *ayajyu*, не приносящий жертву. Арий в жертвоприношении находит божественное слово, *gīḥ, mantra, brahma, uktha*, он есть *brahmā* — певец слова; боги услаждаются словом и поддерживают его, *girvāhasaḥ, girvaṇasaḥ*, а дасью — противники и враги Слова, *brahmadviṣaḥ*, они уничтожают Слово, искажают речь, *mṛdhravacasaḥ*. У них нет силы божественного дыхания, или же нет уст, чтобы изречь слово, они *anāsaḥ*; и у них нет силы постичь или же придать ментальную форму слову и той истине, которая в ней содержится, они *amanyamānāḥ*; тогда как арии — мыслители слова, *manyamānāḥ*, они утверждают мысль, они обладают мыслящим разумом и провидческим знанием, *dhīra, manīṣī, kavi*; боги также владеют Мыслью и Словом, они высочайшие мыслители, *prathamo manotā dhiyaḥ, kavayaḥ*. Арии устремлены к божественному, желают богов, *devayavaḥ, uśijaḥ*; они стремятся через жертвоприношение, через слово, через мысль взрастить своё собственное существо и божественные силы, заключенные в нём; дасью же — богоненавистники, *devadviṣaḥ*, они преграждают путь богам, *devanidaḥ*, они не желают роста, *avṛdhaḥ*. Боги щедро даруют арию богатство, он в свою очередь отдает своё богатство богам; дасью утаивает своё богатство от ария, пока тот не отнимет его силой, и дасью не выжимает бессмертный нектар Сомы для богов, стремящихся обрести тот восторг, что он несёт человеку; хоть дасью и богат, *revān*, хоть его пещера и полна коров, коней и сокровищ, *gobhir aśvebhir vasubhir nyṛṣṭaḥ* (X.108.7), он всё равно безрадостен, *arādhas*, потому что его богатство не приносит благоденствия и счастья ни людям, ни ему самому, ведь пани — скупец существования. В противоборстве ария и дасью, дасью всегда стремится к грабежу и раззору, он угоняет у ария сияющих коров и прячет их во тьме пещеры. «Убей пожирателя, пани, ибо он есть волк (*vṛkaḥ*, разрывающий на части)» (VI.51.14).

Безусловно, эти описания можно с лёгкостью применить к враждебно настроенным людям, ненавидящим культ и богов ариев, но на примере гимна I.33 мы увидим, что такая интерпретация абсолютно невозможна, ибо в нём проводятся чёткие различия и очень подробно описана битва Индры и его союзников с дасью — все эти дасью, пани и Вритры попросту не могут быть человеческими существами: воинами или грабителями из враждебных племён… ясно, что эти не приносящие жертв, эти ненавистники слова, кто не способен даже помыслить его, — отнюдь не люди, враги арийского культа. Это силы, которые борются за овладение землёй и небом в самом человеке; это демонические существа, а не представители дравидийских племен».[1] «Мы должны взять как целое все упоминания в Веде о пани, об их богатствах, их характерных чертах, о победе над ними богов, провидцев и ариев и сделать общие выводы на основании всех приведённых данных. Следуя этому методу, мы обнаруживаем, что во многих из этих отрывков рассматривать пани как человеческих существ абсолютно невозможно — они выступают в качестве сил либо физической, либо духовной тьмы; в других же местах их совершенно невозможно принять за силы физической тьмы, но они вполне могут выступать врагами людей, ищущих богов и вершащих жертвоприношение, либо же врагами духовного Света; есть также и отрывки, в которых они не могут быть ни врагами людей, ни врагами физического Света, но определённо выступают врагами духовного Света, Истины и Мысли. Единственное заключение, возможное на основании всех этих данных, состоит в том, что пани всегда и неизменно являются противниками духовного Света».[2]

«Пани, скрывающие стада, хозяева мрачной пещеры, относятся к категории дасью, которые противопоставлены в ведийской системе символов арийским богам, арийским провидцам и вершителям трудов. Арий есть тот, кто вершит труд жертвоприношения, находит священное слово озарения, желает богов и взращивает их и сам возрастает через них до величия истинного существования; он — воин света и путник, идущий к Истине. Дасью — существо небожественное, он не совершает жертвоприношения, он лишь накапливает богатство, которым не может правильно воспользоваться, потому что не владеет словом и не может дать ментального выражения сверхсознательной Истине, он ненавидит Слово, богов и жертвоприношение,

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 224–226.
[2] Там же. — С. 214.

он не отдаёт ничего, чем владеет, для целей высшего существования, напротив, грабит ария и удерживает его добро. Он — вор, враг, волк, пожиратель, сеятель раздора, чинитель препятствий, заточитель. Дасью — это силы тьмы и неведения, которые противодействуют тому, кто ищет истину и бессмертие».[1]

«Слово *ārata* — двигаться или стремиться, как и родственные ему слова *ari, arya, ārya, arata, araṇi*, выражают главную идею Веды. Корень *ar* всегда указывает на движение, усилие, борьбу, на состояние исключительной возвышенности или превосходства; он применим в значении гребли, пахоты, сражения, поднятия, подъёма. Следовательно, арий — это человек, который старается осуществить себя в ведийском деянии, внутреннем и внешнем, *karma* или *apas*, которое по природе есть жертвоприношение богам. Но деяние описывается также в образах путешествия, похода, сражения, восхождения на вершину. Арийский человек стремится достичь вершин, прокладывает себе путь в походе, который есть одновременно и продвижение вперёд, и восхождение. В этом и заключается его «арийство», его *arete*, добродетель, если употребить греческое слово, производное от того же корня».[2]

«Само имя Арьяман — этимологически родственное словам *arya, ārya, ari*, которыми определяются люди или народы, следующие ведийскому культу, а также Боги, помогающие им в сражениях и устремлениях, — является просто указательным. Арий есть тот, кто идёт по Пути, устремляется к бессмертию через божественное жертвоприношение, он один из сияющих детей Света, почитатель Властителей Истины, воитель в сражении с силами тьмы, которые чинят препятствия на пути человека. А Арьяман — это божество, в чьей божественной силе заключается суть этого «арийства»; он есть Сила жертвоприношения, устремления, сражения, путешествия к совершенству, свету и небесному блаженству, с помощью которых пролагается путь, свершается поход и, вопреки всему противодействию и мраку, достигается его лучезарная и счастливая цель».[3]

Итак, очевидно то, что вывод Ф.Б.Я. Кёйпера о культурной, а не расово-этнической природе арийства 1991-го г. является усечённым,

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 234.
[2] Там же. — С. 250.
[3] Там же. — С. 403.

неполным и неточным вариантом понимания этой проблематики, которое было сформулировано Шри Ауробиндо в 1914–1920 гг. Собственно, данный вывод был вновь высказан Джорджем Эрдоузи в 1989 г., а в 1995 г. он ещё раз вернулся к этому вопросу: «В Ригведе… контраст… между арьями и неарьями, последние многообразно описываются как дасы, дасью и пани, но он основан скорее на культурных, чем на расовых или лингвистических критериях… Арьи не составляют расовую группу; скорее, принадлежа к разным этническим группам, они отличаются набором идей и это они — вместо несущих их людей — быстро распространяются по субконтиненту… Будучи автохтонами, арии образуют скорее культурную, чем расовую, категорию».[1] Т.о. академической ригведологии Европы понадобилось около 70 лет, чтобы устами некоторых (но ещё далеко не всех) из своих ведущих представителей признать культурно-идеологическую природу арийства, о которой говорил Шри Ауробиндо, хотя при этом на его работы ссылок мы опять не находим. Но понимание ариев как носителей определённой культуры и идеологии является лишь первым шагом Шри Ауробиндо: второй, как мы видели, заключается в том, чтобы проанализировать все (а не выборочные, как это обычно делается[2]) упоминания об ариях, Дасью, Дасах и Пани в РВ и на основании этого комплексного всестороннего изучения сделать интегральный вывод о человеческой (буквально-исторической) или нечеловеческой (духовно-психологической) природе неарийских врагов ригведийских Риши. Сам Шри Ауробиндо полагает, что во всех случаях под Дасью, Дасами и Пани подразумеваются элементы человеческой психики, а не противопоставлявшие себя ариям носители иной культуры, поскольку такое понимание одинаково хорошо согласуется с контекстом при разрешении каждой герменевтической ситуации, связанной с этими терминами.

Однако, в буквальном смысле слова переворачивая утверждения Шри Ауробиндо по данной проблематике с ног на голову и используя «метод» выхватывания цитат из его работ, в т.ч. «О Веде», Дороти Матильда Фигуэйра, ничтоже сумняшеся, пишет следующее: «Понятия о расистской

---

[1] Erdosy G. The prelude to urbanization: ethnicity and the rise of late Vedic chiefdoms // The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states / F.R. Allchin, G. Erdosy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1995. — P. 85 and 90–91.

[2] См., например, типичный образчик подобного подхода: Parpola A. The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dāsas // Studia Orientalia Societas Orientalis Fennica. — Vol. 64. — Helsinki, 1988. — P. 195–302.

неполноценности не исчезают за ночь. И святые люди не имеют иммунитета от их привлекательности. Ауробиндо Гхош предоставил наглядный пример данного расистского сценария. Ауробиндо охарактеризовал Дасью как того, кто грабит и утаивает богатство от Ария. Дасью является вором, врагом, волком, пожирателем и разделителем. Он представляет также силу тьмы и невежества. Ауробиндо отождествил Дасью с темнокожими южными дравидийцами, которых он считал культурно и духовно отличными от ариев»![1] Т.о. расистские взгляды приписываются Шри Ауробиндо, вся книга которого «О Веде» посвящена опровержению расистской теории арийского завоевания дравидийской Индии! Проведение расистских различий между белокожими ариями–северянами и смуглыми дравидами–южанами приписывается тому, кто говорил следующее: «Мысль Упанишад предполагает существование великих истоков, предшествующих ей самой, а в обычных теориях это опускается. Гипотеза, предназначенная для заполнения этого пробела, которая гласит, что идеи эти были заимствованы арийскими варварами–завоевателями у цивилизованных дравидов, представляет собой всего лишь предположение, опирающееся только на другие догадки. На самом деле возникают даже сомнения, не является ли вся история об арийском вторжении в Пенджаб мифом филологов».[2] «Настойчиво говорится о том, что дасью описываются как люди с тёмной кожей и практически безносые — в отличие от светлокожих и прямоносых ариев. Но первое различие определенно касается характера арийских богов и сил дасов, как светлого и темного начал, слово же *anāsaḥ* не означает «безносый». А если бы даже и означало, то к дравидийским народам было бы неприменимо, поскольку носы у наших южан торчат ничуть не меньше, чем «арийские» носы северян… В Веде не содержится ничего, как нет ничего и в нынешних этнологических особенностях [Сноска: В Индии мы знакомы, главным образом, со старым филологическим разделением индийцев на расы, а также с рассуждениями мистера Рисли, основанными на этих прежних обобщениях. Более современная этнология отвергает все лингвистические доводы и отдает предпочтение идее о заселённости индийского субконтинента единой гомогенной расой.] нашей страны, что доказывало бы появление этой расы во времена, близкие к созданию ведийских гимнов, или

---

[1] Figueira, Dorothy Matilda. Aryans, Jews, Brahmins: Theorizing Authority Through Myths of Identity. — Albany: State University of New York Press, 2002. — P. 186. Note 7; см. также P. 142.

[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 5–6.

говорило бы в пользу медленного проникновения небольшого числа светлокожих варваров на цивилизованный дравидийский субконтинент».[1] «Пребывание в южной Индии впервые серьёзно обратило мои мысли к Ведам… Наблюдения, которые вторглись в мой ум, нанесли серьёзный удар по моему заимствованному представлению о расовом различии ариев севера и дравидов юга Индии. Основой этого различия для меня всегда была предполагаемая разница между физическим типом ария и дравида и более определенное несоответствие языков севера, происходящих от санскрита, и не-санскритских языков юга. В действительности, я был знаком с новейшими теориями, согласно которым Индийский субконтинент населён единой гомогенной расой — дравидийской или индо-афганской, но до приезда на юг не слишком обращал внимание на эти рассуждения. Однако, пробыв недолгое время на юге, я изумился большой распространённости северного или «арийского» типа среди тамильского населения. Куда бы я ни глянул, я с поразительной отчётливостью узнавал не только среди брахманов, но и среди людей всех каст и классов давно знакомые мне лица, черты, фигуры моих друзей из Махараштры, Гуджарата, Хиндустана, даже из моей родной Бенгалии, хотя таких было меньше. У меня создалось впечатление, будто армия, составленная из всех северных племён, вторглась на юг и поглотила ранее жившую тут популяцию. Сохранялось некое общее представление о типе южанина, но, рассматривая отдельные лица, было невозможно выделить этот тип. Единственное, что я в конечном счёте сумел понять, — какая бы новая кровь ни примешивалась, какие бы региональные различия ни формировались, за всем этим разнообразием сохраняется по всей Индии единство, как физического, так и культурного типа. К тому же именно этот вывод всё чаще делается и из этнологических спекуляций. Но как в таком случае быть с тем чётким различием между арийской и дравидийской расами, которое создано филологами? Оно исчезает… Поэтому я с удвоенным интересом впервые принялся за чтение Веды в оригинале… Не потребовалось много времени, чтобы убедиться, что ведийские указания на расовые различия между ариями и дасью, а также отождествление последних с коренными жителями Индии носят куда более поверхностный характер, чем я предполагал»![2]

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 26–27.
[2] Там же. — С. 36–38.

Крупный современный индоевропеист–лингвист Ганс Генрих Хок повторяет спустя почти восемь десятилетий после Шри Ауробиндо: «Несомненные доказательства осведомлённости о связанных с цветом «расовых» различиях в Риг-Веде отсутствуют».[1] Через девять лет он добавляет: «Более пристальное изучение предлагает альтернативную интерпретацию понятий «чёрный» или «тёмный» как обозначающих тёмный мир *дасов/дасью* по контрасту со светлым миром *ариев*, интерпретация, прекрасно согласующаяся с контрастом между благими/светлыми и злыми/тёмными силами, которым насыщены Веды… Данные отрывков Риг-Веды… таким образом не устанавливают различия «расы» или фенотипа между *ариями* и *дасами/дасью*… Изучение ведийских текстов, следующее строгим филологическим принципам… дóлжно закончить выводом о том, что отрывки, цитируемые… [инвазионистами/иммиграционистами. — А.С.] не содержат убедительных доказательств арийской иммиграции и таким образом не могут использоваться как контраргументы против оппонентов так называемой «теории арийского завоевания»».[2]

В той же самой книге, в которой она «разоблачает» «расизм» Шри Ауробиндо, Д.М. Фигуэйра характеризует как открытие выводы Г.Г. Хока, лишь повторяющего спустя восемь десятков лет слова Шри Ауробиндо: «Лингвист Ганс Хок недавно показал, путём изучения ригведийских сообщений, в которых встречаются понятия белого/чёрного, что расистская интерпретация «не требуется текстуальными свидетельствами» (Hock 1999: 6). Рассматриваемые санскритские термины эластичны. В отрывках, по привычке цитируемых в поддержку расистского прочтения, ведийские термины для обозначения «белого» в равной степени могут быть переведены как «светлый», в том смысле, что арии были силами света или добра. Аналогично, санскритский термин для обозначения «чёрного» (чаще всего *kṛṣṇa*) может обозначать «тьму». При «идеологическом» прочтении данные термины, расистски передаваемые как белое/чёрное, могут быть обоснованно поняты как «хорошее/плохое»… Ссылки на чёрную кожу… (*tvac*)… могли

---

[1] Hock H.H. Pre-Rigvedic convergence between Indo-Aryan (Sanskrit) and Dravidian? A survey of the issues and controversions // Ideology and status of Sanskrit: contributions to the history of the Sanskrit language / Edited by J.E.M. Houben. — Leiden; NY; Koeln: E.J. Brill, 1996. — P. 54.

[2] Hock H.H. Philology and the historical interpretation of the Vedic texts // The Indo-Aryan controversy: evidence and inference in Indian history / Ed. by E.F. Bryant and L.L. Patton. — L.: Routledge, 2005. — P. 288–291.

бы в действительности относиться к «тёмному миру» Дасов, противопоставленному «широкому свету» Ариев (Hock 1999: 9). Сложные слова *kṛṣṇayoniḥ* и *kṛṣṇagarbha* по привычке переводились как «с чёрными в своих матках» или «беременные чёрными». Однако санскрит также оправдывает прочтение «имеющие чёрную внутренность» как в случае с «теми, чьи крепости имеют тёмную внутренность» или «тёмным миром, в котором находятся крепости» по контрасту с миром света Ариев. Расистские интерпретации, основанные на цвете кожи, обычно не играют значительной роли в досовременных обществах. Они более являются «изобретением (раннего) современного европейского колониализма и империализма (Hock 1999: 15) и его представления о расовом превосходстве. Не удивительно поэтому, что европейские индологи девятнадцатого столетия прочли бы ведийские тексты расистски, особенно после того как британский захват Индии оказался повторяющим предполагаемый захват доисторической Индии вторгающимися Ариями (Hock 1999: 23)».[1] «Хок также обнаруживает, что другие расистские писания, цитируемые по привычке, являются столь же сомнительными. Термин *anās* был разбит на составляющие *a*-отрицание + *nās* (нос) и читался как «безносый». Но данный термин в равной степени может быть прочтён как *an*-отрицание + *ās* (рот), со значением «безротый» или «немой» варвар».[2]

Приписывая Шри Ауробиндо расизм, Д.М. Фигуэйра не только удивительно поверхностно ознакомилась с его утверждениями об ариях и дасах/дасью в РВ, но также как историограф совершенно проигнорировала тот факт, что он параллельно с написанием серии статей «О Веде» опубликовал работу «Идеал человеческого единства»…[3]

Говоря в целом об интерпретации РВ современной ему европейской ведологией, Шри Ауробиндо указывал, что она представляет собой «плод колоссального труда по сопоставлению и выдвижению гипотез».[4] Он критикует этот подход за то, что при его использовании «исследователь, работая со своим текстом, принужден заменить процесс истолкования чуть ли не процессом фабрикации. Мы ощущаем, что он не столько выявляет

---

[1] Figueira, Dorothy Matilda. Aryans, Jews, Brahmins. — P. 146.
[2] Ibid. — P. 185–186. Note 4.
[3] Шри Ауробиндо. Идеал человеческого единства / Пер. с англ. Сафронова О.В. — СПб.: Издательство «Мирра», 1998. — 512 с.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 4.

смысл, сколько силится уложить непокорный материал в некое подобие формы и последовательности».[1] Он подчёркивает, что «европейская школа изучения Веды… через оригинальные выводы из сравнительного метода, примененного к филологии, мифологии и истории, через существенное увеличение количества данных при помощи хитроумных умозаключений, через объединение разрозненных доступных фактов… пришла к созданию цельной теории ведийской мифологии, ведийской истории, ведийской цивилизации, которая завораживала своей детальностью и доскональностью, но скрывала под кажущейся уверенностью в методе тот факт, что вся эта внушительная стройная система зиждется, по большей части, на зыбком основании предположений».[2] Он говорит, что «европейская наука с готовностью ухватилась за исторический элемент… расширила его новыми толкованиями и новыми объяснениями мифов, представленных в гимнах, в жадном поиске материала по первобытной истории, образу жизни и институтам этих варварских народов. Натуралистический элемент сыграл ещё более важную роль. Очевидное отождествление ведийских богов в их внешних аспектах с определенными силами и явлениями природы послужило толчком к сравнительному изучению арийских мифологических систем; осторожное уподобление некоторых менее значимых божеств Силам Солнца было воспринято как путеводная нить ко всей системе первобытного мифотворчества, на основании чего появились замысловатые теории сравнительной мифологии о солярных и астрологических мифах. В этом новом свете ведийские гимны стали интерпретироваться как полусуеверные, полупоэтические аллегории Природы, включающие в себя значительный астрономический элемент. Всё остальное — это отчасти история тех времен, отчасти магические формулы и правила отправления жертвенных обрядов, не мистические, а просто примитивные и построенные на суевериях».[3]

Обращаясь особо к созданной в Европе науке сравнительной мифологии, Шри Ауробиндо пишет: «Сравнительная мифология есть дело рук филологов–эллинистов, толкующих сведения далеко не древнегреческого свойства под углом зрения, возникшим из неверного понимания греческого же склада ума. Метод этой науки есть скорее искусная игра поэтического воображения, нежели кропотливое научное исследование.

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 4–5.
[2] Там же. — С. 24.
[3] Там же. — С. 25.

Взглянув на результаты этого метода, мы обнаружим поразительное смешение образов и их интерпретаций, лишённое всякой связности и последовательности. Это масса частностей, переплетённых друг с другом, перемешанных между собой, несогласующихся, но неразделимых, достоверность которых определяется безудержностью сомнительных домыслов, как наших единственных инструментов познания. Несвязность была возведена в ранг истины, ибо известные учёные серьёзно доказывают, что метод, приводящий к более логичным и стройным результатам, будет опровергнут собственной же логической последовательностью, поскольку сумбур следует считать самой сутью раннего мифопоэтического сознания. Но в таком случае ни один из выводов сравнительной мифологии ни к чему не обязывает и ни одна теория вполне не стоит другой — нет же причины, по которой одно нагромождение несвязностей достоверней другого, отличного лишь в компонентах».[1]

В итоге Шри Ауробиндо приходит к следующим выводам: «европейская школа ведологии завоевала себе огромный авторитет тем, что в массовом сознании она была связана с развитием европейской науки в целом. Правда же заключается в том, что основательные, скрупулёзные и точные физические исследования и те блестящие, но незрелые отрасли знания, на которые опирается изучение Веды, разделяет пропасть. Естественные науки тщательно закладывают свои основы, не спешат с обобщениями, основательны в своих заключениях, гуманитарные же вынуждены исходить из недостаточных данных, на которых они возводят крупномасштабные теории, отсутствие же достоверных свидетельств возмещают избытком домыслов и гипотез. Они полны блистательных начинаний, но не в силах прийти к надёжным заключениям. Они похожи на грубые строительные леса для здания науки, но ещё далеки от того, чтобы быть наукой».[2] «Наука гипотез и предположений есть псевдонаука, поскольку первейшим условием Науки являются установленные, здравые и поддающиеся проверке основы и методы, — тогда привычка к поспешным обобщениям, легковесные и безапелляционные домыслы или погоня за остроумными выдумками в желании удовлетворить любопытствующую и ученую мысль, которые представляют собой ловушки гуманитарной учёности, должны быть строго исключены, переправлены в мусорную корзину человечества, должны с

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 28.
[2] Там же. — С. 30–31.

читаться очередной неизбежной его игрушкой, место которой в чулане, раз уж мы вышли из детского возраста. Наука допускает предположения и гипотезы в случаях, когда недостает доказательств или когда имеет место равная вероятность взаимоисключающих решений. Но злоупотребление этой уступкой человеческому неведению, привычка выдавать легковесные предположения за надежные достижения знания — проклятие филологии. Наука, на девять десятых состоящая из домыслов, не имеет права, на данном этапе развития человечества, считать себя чем-то значимым или стремиться навязать себя интеллектуальной сфере всей расы. Ей следует проявить скромность, её главное дело — постоянно искать более надежные основы и лучшее оправдание своего существования… Первая ошибка филологов после важнейшего события — открытия санскрита — заключалась в том, что они преувеличили значение своих первых, поверхностных находок. Первый взгляд часто бывает поверхностным; восприятие, получаемое от первичного обзора всегда нуждается в уточнении. Если же мы так ослеплены и захвачены им, что готовы сделать его ключом к нашему будущему знанию, его краеугольным камнем, его основой, то мы готовим себе горькое разочарование. Сравнительная филология, повинная именно в этой ошибке, ухватилась за мелкое доказательство с уверенностью, что это и есть главный ключ. Когда Макс Мюллер протрубил на весь мир в своих исследованиях обнаружение великой формулы родства — *pitā*, *patēr*, *pater*, *vater*, *father*, он готовил банкротство новой науки, он уводил её прочь от истинных ключей, оставляя позади широкие возможности. На шатком фундаменте этой злополучной формулы были воздвигнуты самые невероятные и впечатляющие, хотя и очень непрочные, структуры».[1]

Насколько эта характеристика европейской ведологии, данная Шри Ауробиндо, является радикальной для 1910-х гг.? Сравнительно-филологический метод стал широко использоваться при интерпретации РВ после опубликования программной работы Рудольфа Рота 1846 г., в которой он призвал отбросить традиционный индийский комментарий Саяны и опираться при реконструкции смысла тех или иных ведийских и санскритских терминов на сопоставление их значений в различных памятниках древнеиндийской литературы и в родственных индоевропейских

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 514–515.

традициях.[1] Выражением подобного подхода стал Большой Санкт-Петербургский Санскритско-Немецкий Словарь в семи томах, составленный Р. Ротом совместно с Отто Бётлингком при сотрудничестве ряда выдающихся индологов — А. Вебера, У.Д. Уитни, Т. Ауфрехта, Г. Керна и др. Но уже появление его первых томов вызвало ожесточённую критику со стороны некоторых видных санскритологов.

Так, в 1855 г. Теодор Голдстюкер отмечал, что этот словарь «образует свои собственные этимологии и… очень часто самые ошибочные… Профессор Рот — ибо он, судя по всему, отвечает за эту часть работы — почти во всех случаях интерпретировал ведийские слова в соответствии со своим собственным воображением и вкусом».[2] Критик признаётся: «Мы можем справедливо сказать, что ведийские тексты, переведённые с материалом, предложенным в этом словаре, были бы Санкт-Петербургской или Тюбингенской Ведой — на самом деле, чем угодно, но не документом, содержащим свидетельство о древнейшем периоде цивилизации Индии. Говорить об ошибках этого словаря… значит останавливаться на каждой странице — мы можем сказать: на каждой его колонке… Санскритские исследования могли бы быть отброшены далеко назад, если авторы санскритского словаря не задумаются о том, чтобы отозвать листы, которые они издали, и не преобразуют свой труд на основе более глубоких принципов и более солидных знаний».[3] Однако Р. Рот и О. Бётлингк и их сотрудники продолжили составление и издание своего словаря в том же ключе, и число их сторонников стремительно росло.

В 1860 г. Т. Голдстюкер указывал: «Санскритская филология сделала мало или не сделала ничего, чтобы позволить нам видеть ясно во мгле постепенного развития ведийской эпохи. Она сражается даже сейчас за спасение самого значения ведийских слов… от самомнения, стремящегося заменить своими собственными выдуманными понятиями традиционное учение — единственное реальное средство, которым мы обладаем для

[1] Roth R. Zur Litteratur und Geschichte des Weda. Drei Abhandlungen. — Stuttgart: A. Liesching & Comp., 1846. — 149 S.
[2] Contemporary literature // The Westminster Review. — Vol. LXIII. — January and April, 1855. — American Edition. — NY: Published by Leonard Scott & Co., 1855. — P. 297.
[3] Ibid. — P. 298.

понимания этих древних текстов».[1] В 1861 г. последовал обстоятельный (если не сказать — уничижительный и разгромный) разбор основных принципов, заложенных в основу Большого Санкт-Петербургского Санскритско-Немецкого Словаря Р. Рота – О. Бётлингка. В частности, Т. Голдстюкер указывал: «Я просто констатирую здесь, что не знаю ни одной работы, появившейся перед публикой, с такими неизмеримыми претензиями учёности и критической изобретательности, как этот словарь, но которая была бы, в то же самое время, подвержена столь серьёзным огрехам **глубочайшего грамматического невежества** (выд. Т. Голдстюкером. — А.С.)».[2] Говоря с сарказмом о «Веде, явленной профессором Ротом», или о «смысле, явленном профессору Роту», о том, что он «получил откровение в Тюбингене… [и] намерен сообщить нам смысл, который изначальные Риши вложили в свои песни и фразы», критик утверждает, что «его **словарь создал множество значений без малейшего учёта грамматических особенностей слова** (выд. мною. — А.С.)».[3] Характеризуя второго составителя словаря, ответственного за собственно санскритскую лексику, Т. Голдстюкер пишет: «Этот отдел находится в руках д-ра Бётлингка. Говоря это, я сказал всё… Д-р Бётлингк неспособен понять даже лёгкие правила Панини, ещё менее — Катьяяны, и ещё менее способен он использовать их при понимании классических текстов. Ошибки в этом отделе словаря столь многочисленны и носят столь **специфический** (выд. Т. Голдстюкером. — А.С.) характер… что наполнят каждого серьёзного санскритолога беспокойством, когда он оценит негативное влияние, которое они должны оказать на изучение санскритской филологии».[4]

Переходя к сравнительно-филологическому методу составителей словаря, Т. Голдстюкер подчёркивает: «**Этот словарь** претендует на то, чтобы быть словарём санскритского языка, а не **какого-то воображаемого диалекта, который может использоваться в Тюбингене или С.–Петербурге… Эта работа… просто отменяет целые категории грамматических форм** (выд. мною. — А.С.), а именно величайшей

---

[1] Goldstuecker T. The Veda // Goldstuecker T. Literary remains of the late professor. — In 2 vol. — L.: W.H. Allen & Co., 1879. — Vol. I. — P. 24.
[2] Goldstuecker T. Panini: his place in Sanskrit literature. An investigation of some literary and chronological questions, which may be settled by a study of his work. — L.: K. Truebner and Co.; Berlin: A. Asher and Co., MDCCCLXI. — P. 251.
[3] Ibid. — P. 252 and 254.
[4] Ibid. — P. 254.

важности и полноты… Это нововведение основано на исследованиях, принадлежащих к сравнительной филологии… Санскритский словарь… его непосредственным объектом является реальный язык, с которым он имеет дело. Он должен брать его таким, каков он есть, со всеми его отклонениями от зародыша, из которого он произошёл. Его функция — не **исправлять** (выд. Т. Голдстюкером. — А.С.) реальный исторический язык, но фиксировать его факты».[1] «Проблемы, которые… должны решаться с самой величайшей осторожностью, и которые не должны решаться без очень трудоёмкого исследования, — именно проблемы такого рода рассматриваются в этом словаре походя в самой неуместной манере».[2]

«Патанджали, — давайте передохнём немного после этого печального путешествия по словарю, — Патанджали в одном случае обращается к нам так: «Когда человек нуждается в горшке, он идёт в дом горшечника и говорит: «Сделай мне горшок, потому что он мне нужен». Но человек, желающий использовать слова, не пойдёт, как другой, в дом грамматика и не скажет: «Сделай мне слова, они мне нужны». Счастливый Патанджали! Блаженный в своём неведении! Здесь у нас есть горшечники, которые могут сфабриковать не просто значения слов, но сами слова… Более того, у нас также есть люди, которые могут подправить за этими горшечниками, и призывать к и восхищаться их лингвистическими товарами!»[3] «Одним из самых серьёзных моих упрёков по поводу санскритского словаря является то, что он не только создаёт свои собственные значения, и путём применения их к наиболее важным документам литературы **практически искажает саму древность**, но и намеренно, и почти постоянно, **игнорирует** (выд. Т. Голдстюкером. — А.С.) любую информацию, которую мы могли бы получить от туземных комментаторов».[4] По мнению Т. Голдстюкера, составителями Большого Санкт-Петербургского Санскритско-Немецкого Словаря и их последователями «самые ранние свидетельства индийской древности интерпретируются для европейской публики таким образом, что перестают быть тем, чем они являются», и эта «клика санскритологов

---

[1] Goldstuecker T. Panini. — P. 255–256.
[2] Ibid. — P. 258.
[3] Ibid.
[4] Ibid. — P. 264.

подобного рода бахвалится тем, что даёт нам смысл Веды таким, как он существовал в начале индийской древности».[1]

На сторону Т. Голдстюкера встал в 1863 г. выдающийся индоиранист Мартин Хауг. Оценивая три опубликованных на тот момент тома Большого Санкт-Петербургского Санскритско-Немецкого Словаря, он указывал, что переводы относящихся к жертвоприношению «терминов, там данных (а также многих слов из Самхиты) есть ни что иное, как догадки, не имеющие никакого другого основания, чем индивидуальное мнение учёного… который, судя по всему, вообразил, что его собственные предположения являются более совершенными… Теодор Голдстюкер, один из наиболее аккуратных санскритологов в Европе… справедливо не только находит ошибки в его объяснении ритуальных терминов, но и в значениях, приданных многим словам в Самхите».[2] В 1870 г. М. Хауг писал: «интерпретация Ротом… слова harmya как… «яма, глубина»… едва ли может быть подтверждена Ведами, поскольку нет ни одного отрывка среди процитированных, которым обязательно требуется это значение, которое, вероятно, в конце концов окажется ничем, кроме как одним из многочисленных гипотез проф. Рота, которые молодые ведологи должны отбросить, если они на самом деле желают понять ведийские гимны».[3] В 1871 г. в публичной лекции М. Хауг следующим образом охарактеризовал Большой Санкт-Петербургский Санскритско-Немецкий Словарь: «Собираются отдельные слова из самых разных ведийских работ, насколько они доступны… их упорядочивают в алфавитном порядке, и потом стремятся с по возможности меньшей потерей времени путём по возможности быстрого обзора мест, в которых это слово встречается, по большей части без консультирования с комментариями, так как такое изучение потребовало бы слишком много времени, а они часто вовсе не доступны, угадать смысл слова. Однако подобная деятельность может в трудных случаях (а их число

---

[1] Goldstuecker T. Panini. — P. 267.

[2] The Aitareya Brahmana of the Rigveda, containing the earliest speculations of the Brahmans on the meaning of the sacrificial prayers, and on the origin, perfomance, and sense of the rites of the Vedic religion. Edited, translated and explained by M. Haug. — Vol. I. Sanskrit text, with preface, introductory essay, and a map of the sacrificial compound at the Soma sacrifice. — Bombay: Government Central Book Depot., 1863. — P. V.

[3] Haug M. Essay on the Pahlavi language. — Stuttgart: Printed at the K. Hofbuchdruckerei zu Guttenberg (Carl Grueninger), 1870. — P. 22. Note.

чрезвычайно велико) по большей части привести лишь к половинчатому пониманию, чаще к полному непониманию».[1]

Издатель теста РВ с комментарием Саяны Ф.М. Мюллер указывал: «Моё искреннее восхищение работой, выполненной составителями этого словаря, не удерживает меня от расхождения, во многих случаях, с объяснениями ведийских слов, данными профессором Ротом».[2] А именно, он отмечал, что «словарь без полного перевода каждого отрывка, или без обоснования значений, приписываемых каждому слову, является только предварительным шагом к переводу. Он представляет первую классификацию значений одного и того же слова в разных отрывках, но не позволяет нам судить о том, как, согласно мнению составителя, должно быть определено значение каждого отдельного слова, чтобы соответствовать общему смыслу всего предложения».[3]

Один из ведущих мировых ведологов второй половины XIX столетия, переводчик Атхарва Веды У.Д. Уитни, критикуя Т. Голдстюкера и защищая своего учителя Р. Рота, писал о первом: "никто… сейчас не будет оспаривать его глубокую эрудицию, его дотошную аккуратность, и искренность и силу его убеждений".[4] Он также признал, что "предположение — или… догадка — должна [будет] на протяжении ещё долгого времени играть важную роль в наших попытках перевода [текста РВ]"…[5]

Говоря о Большом Санкт-Петербургском Санскритско-Немецком Словаре, А.А. Вигасин указывает: «Сами принципы составления словаря были революционны: О. Бетлинг и Р. Рот основывались не на туземных лексикографических пособиях, не на трудах средневековых комментаторов, а исключительно на анализе самих санскритских текстов. Смысл каждого

---

[1] Haug M. Brahma und die Brahmanen. Vortrag in der oeffentlichen Sitzung der k. Akademie der Wissenschaften am 28. Maerz 1871. — Muenhen: Im Verlage der koenigl. Akademie, 1871. — S. 28.
[2] Rig-Veda-Sanhita. The sacred hymns of the brahmans tr. and explained by F.M. Mueller. — Vol. I. Hymns to the Maruts or the Storm-Gods. — L.: Truebner and Co., 1869. — P. XVII; Vedic hymns tr. by F.M. Mueller. — Part I. Hymns to the Maruts, Rudra, Vāyu and Vāta. — Oxford: At the Clarendon Press, 1891. — P. XXXV.
[3] Rig-Veda-Sanhita. The sacred hymns of the brahmans tr. and explained by F.M. Mueller. — P. XVII; Vedic hymns tr. by F.M. Mueller. — P. XXXV–XXXVI.
[4] Whitney W.D. The translation of the Veda. — P. 541.
[5] Ibid. — P. 535.

слова учёные выясняли из контекста и этимологии».[1] Но при этом он признаёт, что «с самого начала работы Р. Рота вызывали серьёзные возражения, и прежде всего со стороны тех индологов, которые имели возможность жить в Индии… Критики рассматривали его интерпретации как плод чисто кабинетных умствований».[2] Также А.А. Вигасин отмечает и на то, что словарь Р. Рота и О. Бётлингка «страдал от гиперкритики и самонадеянных реконструкций».[3] Говоря далее о развитии ригведологии на рубеже XIX–XX вв., А.А. Вигасин отмечает, что «ученик Р. Рота, К. Гельднер (1852–1929) порвал с идеями своего учителя. Авторы «Ведийских штудий» рассматривали «Ригведу» как памятник чисто индийской древности, в интерпретацию которого не следует вносить никаких домыслов, основанных на изучении языков и религии других индоевропейских народов… кабинетные схемы».[4]

Что касается сравнительной мифологии, то ещё в 1876 г. первый русский ригведолог Всеволод Фёдорович Миллер указывал, что у него «по мере обстоятельного изучения текстов Риг-Веды… сложилось убеждение, что для уяснения массы тёмных ведийских мифов необходимо прибегнуть к методу сравнительному и искать аналогий в народных верованиях всего индоевропейского племени. Приходилось вступать в область сравнительной мифологии… Что же представили ему труды сравнительных мифологов? Вместо полноты материала, необходимого для освещения отдельного мифа, находил он несколько ничего не выясняющих аналогий, взятых без всякой критики с разных сторон, от различных народов, от разных времён... На основании сравнительного метода всё это лепилось вместе, без проверки… Ожидая выводов, вытекавших из самого сравниваемого материала, автор нашёл готовые теории, составленные уже заранее. Все сравнения имели единственной целью подтвердить либо солярную, либо метеорологическую теорию и, зная заранее взгляд исследователя, читатель мог быть вполне уверен, что все детали, какие только представляют разбираемые мифы, будут в конец концов приведены к одному знаменателю и войдут в поэтическую картину грозы или восхода солнца... Масса бесплодных сопоставлений и

---

[1] Вигасин А.А. Историография истории Древней Индии // Историография истории Древнего Востока: Иран, Средняя Азия, Индия, Китай / Под ред. проф. В.И. Кузищина. — СПб.: Алетейя, 2002. — С. 91.
[2] Там же. — С. 90.
[3] Там же. — С. 91.
[4] Там же. — С. 98.

натянутых объяснений, желавших во что бы то ни стало провести теорию, исповедуемую тем или другим учёным… Уже начинает слагаться убеждение, что последователи новой науки слишком рано убедились в своём всезнании, что они витают в туманной области гипотез и фантазий, дышат нездоровой атмосферой гаданий и предположений… Талантливый основатель солярной теории, Макс Мюллер, ограничился мастерским проведением её в некоторых индусских и греческих мифах: уверовав в готовую теорию, ученик его Кокс проводит её с необыкновенным упорством во всей массе индоевропейских мифов и доводит учение учителя до абсурда. Остроумные статьи проповедника метеорологической теории, профессора Куна, вызвали ряд поверхностных работ, где помянутая теория доведена до крайности».[1] «Исходя из убеждения, что всякий миф изображает либо восход солнца, либо грозу, мифолог не находит никаких затруднений: в эту широкую рамку укладывается всё, а если что-нибудь высовывается наружу, то должно быть отсечено, как позднейшая прибавка, деталь, не входившая в первоначальный план. Смысл мифа скрывается в собственных именах и потому прежде всего следует разгадать их нарицательное значение. Для этой цели обращаются к санскриту, подбирают корень и соб. имя становится одним из бесчисленных эпитетов солнца, зари и т.д.»[2] «Дневное или годичное течение солнца и гроза — вот две постоянные и неизменные темы мифов, по мнению современных мифологов. Каждый миф должен быть либо тем, либо другим, и если непокорный миф не сразу укладывается в эти широкие рамки, его кладут на прокрустово ложе и дело сделано: миф урезан или вытянут по надлежащей мерке и содержит самые типические черты солнечного восхода или грозы».[3] «Одни… видят в большей части индоевропейских мифов битву громовника с демонами туч, гром и молнии, сопровождающие грозу; другие — всюду открывают солнечные мифы, розоперстую Эос, восход и закат светила дня… При том напряжении воображения, которым изобилуют все работы по сравнительной мифологии, не мудрено, что мифы могут быть так же легко объясняемы с той и с другой точки зрения; что одному кажется молнией, может другому казаться солнцем, что одному — тёмной тучей, то другому — тёмной ночью, что одному — облаком, то другому — зарёю и т.д.»[4]

---

[1] Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. — Том I. Аçвины–Диоскуры. — М.: Типография Ф.Б. Миллера, 1876. — С. I–III.
[2] Там же. — С. 106–107.
[3] Там же. — С. 158.
[4] Там же. — С. 189.

Итак, ни с филологической, ни со сравнительно-мифологической точки зрения суждения Шри Ауробиндо о достижениях европейской ведологии не были чем-то из ряда вон выходящим — он лишь в очередной раз указывал на факты, отмеченные задолго до него профессиональными санскритологами.

Т.о. утверждение С. Радхакришнана о том, что духовно-психологическая интерпретация РВ Шри Ауробиндо «противоречит… взглядам современных европейских ученых… современному историческому методу и научным представлениям о ранней человеческой культуре», является несостоятельным.

Второе главное «обвинение» С. Радхакришнана в адрес Шри Ауробиндо заключается в том, что его трактовка РВ «противоречит... традиционным толкованиям Саяны и системы пурва-миманса — авторитетов в области интерпретации вед».

Однако, говоря о комментарии Саяны, ещё в конце 1860-х гг. Р. Рот указывал, что формирование экзегетической традиции не начинается, пока тексты, с которыми она имеет дело, не приняли характер затемнённых, уже более не понимаемых напрямую. Подлинная традиция устанавливается, чтобы дать информацию, недостижимую другими способами; она объясняет вещи, связи, родственные отрывки скорее, чем отдельные слова и мелкие детали. Чем более она примитивна, тем менее она будет наукообразной. Научное изложение, с другой стороны, начинается со слов, и от них пытается прийти к пониманию вещей более общих. Именно таков характер индийского комментария, везде и всюду. Он грамматичен и этимологичен, выдаёт школу и педантичен в каждой части. Искусственности, несоответствия, самомнения, сомнения изобилуют в нём. Он не идёт уверенным шагом; он предлагает без стеснения множество разных допустимых объяснений трудных отрывков, оставляя читателя сделать среди них свой собственный выбор. Он редко цитирует работу, которую мы не держим в своих руках, или не можем надеяться иметь; и его ссылки на те, которыми мы обладаем — особенно на Нирукту Яски — так часты и подробны, что показывают, как только затрагивается вопрос о древних авторитетах, что они были его главными источниками информации. Но и Яска, не меньше, чем Саяна, стремится проникнуть этимологическим исследованием в значение отрывков, которые он рассматривает; он цитирует разнящиеся точки зрения своих предшественников, среди которых была эвгемеристическая школа, а также

нигилистическая, отрицающая, что Веда имеет какое-либо понятное и постижимое значение. Из этого и других подобных свидетельств становится очевидным, что традиция, на которую опираются комментаторы, — всего лишь традиция более ранних попыток исследователей их собственного класса. Правда, что существовала длительная преемственность практиковавших толкователей; и всё же преемственность началась не из немедленного и авторитетного знания, но из эрудированного исследования, опирающегося на тот же базис, на который опираются европейские ведологи, — а именно, на знание санскритского языка, и на институты и верования более поздних периодов индийской истории.[1]

Уже в силу отмеченных Р. Ротом обстоятельств замечание С. Радхакришнана об отрыве Шри Ауробиндо от комментаторской традиции Пурва Мимансы и Саяны можно было бы считать несостоятельным. Однако на самом деле Шри Ауробиндо внимательно работал с комментариями Саяны (хорошо знакомого с комментариями Пурва Мимансы) — его ригведологические труды пестрят ссылками на Саяну.[2]

Издатель РВ с комментариями Саяны Ф.М. Мюллер в 1869 г. указывал: «Я принял решение посвятить свой досуг критическому изданию текста и комментария Ригведы, а не независимому исследованию данного текста… главным образом из-за убеждения, что традиционная интерпретация Ригведы… в комментарии Саяны и других работах подобного характера не может быть проигнорирована с безнаказанностью, и что раньше или позже полное издание этих работ будет сочтено необходимостью… Я никогда не разделял никакого преувеличенного мнения о ценности традиционной интерпретации Веды, переданной теологическими школами Индии и сохранённой для нас в великом комментарии Саяны. Более двадцати пяти лет тому назад, когда требовалась более чем смелость, чтобы откровенно высказывать своё мнение, чем сейчас, я выразил своё отношение по этому вопросу недвусмысленным языком и был обвинён некоторыми из тех, кто сейчас говорит о Саяне как о простой обузе для прогресса ведийских

---

[1] Слова Р. Рота пересказаны его учеником У.Д. Уитни: Whitney W.D. The translation of the Veda. — P. 520–522.

[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 4, 5, 8, 19–25, 31, 33, 39, 60–62, 68–69, 79, 83, 85–86, 99, 107, 120, 123, 129, 143, 156–157, 159, 163, 167, 169, 171, 179, 217, 223, 227, 244, 246–247, 252, 288, 439, 441–446, 448, 450–451, 492 и 509; Он же. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 16, 26, 29, 30, 187, 461, 509–510, 512–515, 521–522, 524, 527, 530–531, 534–535 и 538–539.

исследований… Со всеми его ошибками и недостатками комментарий Саяны был необходимым условием для научного изучения Ригведы… Другие, кто позднее занялся этой наукой, склонны говорить пренебрежительно о схоластической интерпретации Саяны. Они едва ли знают, сколь многим все мы обязаны его руководству в осуществлении нашего первого проникновения в крепость ведийского языка и ведийской религии».[1]

Ян Гонда следующим образом подытоживает отношение современной ему академической индологии к Саяне: «Никто не отрицает, что комментарии, приписываемые Саяне, изобилуют лингвистическими ошибками: нередко объяснения слов и форм ошибочны, грамматические конструкции невозможны; имеются многочисленные противоречия и анахронистические интерпретации. Однако его работы не являются полностью бесполезными. Мы можем учиться на его ошибках; его противоречия частично могут происходить из того факта, что он следовал различным традициям или авторитетам. Кажется наилучшим читать его комментарии внимательно и критически, отрицать то, что, как мы знаем, невозможно, принимать то, что согласуется со знанием, полученным из других источников, и принимать во внимание информацию, которая в данный момент не может быть проверена».[2]

А вот что пишет о Саяне Шри Ауробиндо:

«Великий комментарий Саяны… несмотря на большое число подчас ошеломляющих несуразностей, по-прежнему остаётся для исследователя незаменимым первичным пособием при серьёзном изучении Веды».[3]

«Комментарий, составленный Саяной с помощью самых образованных учёных того времени, представляет собой громадную научную работу, какую в ту эпоху, пожалуй, было бы не под силу провести одному человеку. Однако в ней ощущается координирующая работа одного ума. Труд в целом последователен, несмотря на множество несогласованностей в деталях, масштабно задуман, хоть и прост по композиции, написан ясным и чётким стилем, который обладает почти литературным изяществом, казалось бы, немыслимым в традиционном индийском жанре комментария. Здесь не найти

---

[1] Rig-Veda-Sanhita. The sacred hymns of the brahmans tr. and explained by F.M. Mueller. — P. VIII–IX.
[2] Gonda J. Old Indian. — Leiden–Koeln: E.J. Brill, 1971. — P. 4–5.
[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 16.



и следа педантичности; борьба с трудностями текста умело затушевана, и комментарий в целом производит впечатление ясности, уверенности и непритязательной авторитетности, оказывающей воздействие даже на того, кто не согласен с ним...

Тем не менее даже для исследования внешнего смысла Веды невозможно без серьёзнейших оговорок ни следовать методу Саяны, ни пользоваться достигнутыми им результатами. Дело не только в том, что он в своём методе допускает ненужные, а часто и немыслимые, вольности в толковании языка и языковых конструкций, и не в том, что он часто приходит к своим заключениям на основании поразительно непоследовательных толкований распространённых ведийских терминов и даже строго фиксированных ведийских формул. Это ещё мелкие погрешности, возможно даже неизбежные, с учётом характера исследуемого им материала. Главный порок подхода Саяны заключается в том, что он постоянно придерживается ритуалистического толкования и все время старается поместить смысл Веды в его узкие рамки. Таким образом он упускает из виду многие ключи огромной значимости и важности к толкованию внешнего смысла древнего писания — что является столь же интересной задачей, как и толкование его внутреннего смысла. В результате риши с их мыслями, их культурой, их устремлениями предстают в образе настолько плоском и бедном, что если этот образ принять, то древнее почитание Веды, её авторитет священного писания и репутация божественного откровения становятся недоступными пониманию или могут быть объяснены только слепой и бездумной традицией веры, возникшей в результате изначальной ошибки.

В комментарии, разумеется, есть и другие аспекты и элементы, но все они согласуются с главной идеей или подчинены ей. Саяне и его помощникам пришлось работать с огромной массой часто противоречивых умозаключений и с традицией, всё ещё сохранявшейся с былых времен. Иные из этих элементов им нужно было формально увязать, другим они были вынуждены делать незначительные уступки…

Первый элемент, с которым пришлось иметь дело Саяне и который представляет наибольший интерес для нас, составляли остатки старых духовных, философских и психологических толкований Шрути, которые и были подлинной основой её священного авторитета. Саяна признает их в той

степени, в какой они входят в общепризнанное или ортодоксальное представление, но они стоят особняком в его труде, занимая в нём небольшое и не очень значимое место. Время от времени он мимоходом упоминает или признает существование менее распространённых психологических толкований. Например, упоминает, правда не признавая, древнее понимание Вритры как Сокрывателя, как того, кто скрывает от человека предмет его желаний или устремлений. Для Саяны Вритра либо просто враг, либо конкретный демон туч, который удерживает воды и которого должен пронзить Индра, Дарующий дождь.

Второй элемент — мифологический или, как его можно фактически назвать, пуранический — это мифы и легенды о богах, представленных в их наиболее доступных образах, без того внутреннего значения и символики, которые составляют суть всего жанра Пуран.

Третий элемент — легендарный и исторический: предания о правителях и мудрецах древности, приводимые в Брахманах или в позднейшей традиции для объяснения туманных аллюзий Веды. В отношениях Саяны к этому элементу видна некоторая неопределённость. Часто он признает их в качестве верного толкования гимнов; иногда он приводит другое значение, которое, очевидно, ближе его рассудку, таким образом колеблясь между тем и другим традиционным подходом.

Более важным выступает элемент натуралистической интерпретации. Мы видим здесь не только очевидные или традиционные отождествления Индры, Марутов, тройственной природы Агни, Сурьи, Уши, но также обнаруживаем, что Митра отождествляется с Днём, Варуна — с Ночью, Арьяман и Бхага — с Солнцем, а мастеровые Рибху — с солнечными лучами...

Однако преобладающей является ритуалистическая концепция, она звучит настойчивой нотой, заглушающей всё остальное. В построениях философских школ ведийские гимны, даже когда они рассматриваются в качестве наивысшего источника знания, всё же в первую голову и по сути связаны с Кармакандой, с Разделом о трудах, а под трудами подразумевается, главным образом, ритуальное совершение ведийских жертвоприношений. Саяна неизменно действует в свете этой идеи. В эти рамки он укладывает язык Веды, обращая большое количество её характерных слов в ритуальные

символы: пища, жрец, жертвователь, богатство, хвала, молитва, обряд, жертва...

Наиболее прискорбным результатом комментария Саяны как раз и стало это окончательное и основанное на авторитетной традиции низведение Веды к самому низкому из всех возможных уровней толкования...

Тем не менее, если труд Саяны и был ключом, который замкнул на два поворота сокровенный смысл Веды, всё же он неоценим для проникновения в передние покои знания о Веде... На каждом шагу мы вынуждены не соглашаться с ним, но и пользоваться им нам тоже приходится на каждом шагу. Это необходимый трамплин, или необходимая ступенька, ведущая к входу, на которую мы должны вступить, но и которую нам следует переступить, если мы хотим войти во внутренние покои».[1]

«Саяна проявляет склонность к стиранию всех тонких нюансов и различий между словами, оставляя за ними самое общее значение. Все эпитеты, относящиеся к идеям умственной деятельности, для него означают просто «разумный»; все слова, выражающие разные идеи сил, — а Веда ими полна, — сведены к общему представлению о силе».[2]

«Саяна действует в постоянной неуверенности, предлагает различные возможные варианты, колеблется в своих интерпретациях. И не только будучи, как правило, верен ритуалистическому и внешнему смыслу, он различает и иногда ссылается на различные древние школы интерпретации, одна из которых придерживается духовного и философского взгляда, и прослеживает в Веде смысл Упанишад. Даже Саяна иногда, пусть и весьма редко, чувствует, что обязан следовать толкованию, предлагаемому этой школой… Толкования Саяны изобилуют ухищрениями и выдумками большой изобретательности, которые достаточно часто с лёгким сердцем выворачивают наизнанку грамматику, синтаксис, порядок слов и связи между ними».[3]

Итак, совершенно очевидно, что принципиальная позиция Шри Ауробиндо по отношению к интерпретации РВ Саяной не отличалась от его предшественников (Ф.М. Мюллер). Я. Гонда не говорит о Саяне ничего

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 19–23.
[2] Там же. — С. 39.
[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 521–522

нового по сравнению со Шри Ауробиндо, и выводы первого являются лишь усечённым вариантом характеристик, даваемых Саяне последним…[1]

Ещё одно «обвинение» С. Радхакришнана в адрес интерпретации РВ Шри Ауробиндо заключается в следующем: «Едва ли можно считать, что весь прогресс индийской мысли представлял собой постоянное удаление от высочайших духовных истин ведийских гимнов». Оно перекликается с критикой С.Х. Филлипса: «Против прочтения Ауробиндо говорит тот очевидный факт, что внешние ритуалы, исполнявшиеся для получения богатства, сыновей и т.д., продолжаются до этого дня с декламацией ведийских текстов. Есть все причины полагать, что они датируются ведийскими временами и что жреческий класс кормился за счёт их проведения».[2]

Ответить С. Радхакришнану и С.Х. Филлипсу можно словами К. Сатчидананды Мурти, которые тем ценнее, что сам он не принимает безоговорочно интерпретацию РВ Шри Ауробиндо: «Шри Ауробиндо интерпретировал ведийские гимны в символическом и мистическом ключе... Можно отметить, что вполне правдоподобные монотеистические и мистические интерпретации возможны в случае со многими мантрами и несколькими отрывками Брахман... Символические объяснения жертвоприношений обнаруживаются в Брахманах, Араньяках и Бхагавадгите. Махабхарата указывает, что легенду о Вритре и жертвенные акты могут быть поняты символически. Если Вритра является тамасом, невежеством, то ваджра Индры является вивекой, различением, как объяснил Нилакантха. Всё это показывает, что существовало осознание возможности понимания ведийских легенд и ритуалов символически. Таким образом Шри

---

[1] В свете всего вышесказанного совершенно неадекватной и не соответствующей действительности представляется оценка интерпретации РВ Шри Ауробиндо, данная профессором санскрита Пенджабского университета в Чандигархе Рамом Гопалом: «Шри Ауробиндо вместе со своими последователями… основывают свои мистические интерпретации на буквальных значениях ведийских слов, предложенных Саяной. Другими словами, они накладывают своё собственное эзотерическое значение на лингвистическую интерпретацию Саяны. Поэтому если рушится лингвистическая интерпретация Саяны, их мистические объяснения также исчезают. Судя по всему, ими не предпринимается никакой серьёзной попытки сопоставить подобные объяснения со всеобщностью ведийской идиомы, использования и мысли» (Ram Gopal. The History and Principles of Vedic Interpretation. — New Delhi: Concept Publishing Company, 1983. — P. 165–166.).

[2] Phillips S.H. Aurobindo’s philosophy of Brahman. — P. 87.

Ауробиндо не безоснователен в поиске внутреннего, символического и тайного значения Веды. Является ли то, что, как он утверждает, он обнаружил, действительно присущим ей или нет, и является ли это единственным — это вопрос обсуждений».[1]

Мы не можем не присоединиться к выводу К. Сатчидананды Мурти о том, что монотеистическая и мистико-символическая интерпретация РВ сохранялась на всём протяжении ведийской эпохи, о чём свидетельствуют все типы памятников ведийской литературы — Самхиты, Брахманы, Араньяки, Упанишады, Сутры и Итихаса–Пурана. В этой связи можно привести и аналогичное мнение С.Д. Кэрри как представителя западной индологии: «Прогрессирующая интериоризация космических богов и самой яджни произошла в эпоху, последовавшую за созданием Самхит. Это движение чётко проступает в Брахманах, Араньяках, Упанишадах и в более поздних ритуальных практиках… Наблюдается постепенный переход к открытой и явной внутренностности (interiority). Его можно увидеть в подчёркивании значимости vāk и prāṇa («речи» и «жизненного дыхания». — А.С.), например, в брахманических отделах Тайттирия Самхиты. Это видно в Брахманах, таких как Тайттирия Брахмана, Шатапатха Брахмана и т.д. Эта тенденция наиболее заметна в Джайминия Брахмане».[2]

Теперь рассмотрим вкратце взгляды Шри Ауробиндо на проблему преемственности традиций ригведийского мистицизма в постригведийскую эпоху. Он, прежде всего, указывает, что «многие формы и символы идей, обнаруживаемые нами в Упанишадах, а также многое из содержания Брахман предполагает существование в Индии периода, когда мысль развивалась в скрытой форме тайных учений, подобных греческим мистериям».[3] Также он утверждает, что «когда индийская мысль вновь обратилась к исследованию смысла Веды, задача оказалась трудной, а успеха удалось добиться лишь отчасти. Один источник света всё ещё существовал: это традиционное знание, передававшееся из поколения в поколение теми, кто заучивал наизусть и толковал ведийские тексты или совершал ведийские обряды, — две эти функции были изначально едины, ибо в древние времена

---

[1] K. Satchidananda Murty. Vedic Hermeneutics. — Delhi: Shri Lal Bahadur Shastri Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha, New Delhi in association with Motilal Banarsidass Publishers, 1993. — P. 11–12.
[2] Carry S.J. Gaveṣaṇam. — P. 296.
[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 6.

жрец был одновременно и учителем, и провидцем. Но яркость света уже померкла. Даже известные жрецы–пурохиты совершали обряды, недостаточно понимая силу и смысл произносимых ими священных слов. Ибо материальные аспекты ведийского культа образовали своего рода плотный покров на сокровенном знании, который теперь заслонял то, что некогда был призван охранять. Веда уже превратилась в собрание мифов и ритуалов. Символический ритуал начал терять силу, свет покинул мистическое иносказание, и осталась лишь внешняя оболочка, гротескная и наивная по форме.

Брахманы и Упанишады есть письменное свидетельство мощного возрождения, для которого этот священный текст и ритуал стали опорой и отправной точкой обновленного духовного мышления и опыта. У этого движения было два взаимодополняющих аспекта: первый — сохранение формы, второй — выявление души Веды. Первый аспект представлен Брахманами, второй — Упанишадами».[1] Но при этом Шри Ауробиндо отмечает, что даже «в Брахманах предпринята попытка зафиксировать и сохранить мельчайшие подробности ведийских ритуалов… символический смысл и назначение их отдельных частей».[2] В другом месте он повторяет, что «в Брахманах даётся мистически ритуалистическое толкование Веды».[3] И ещё раз в третьей работе: «Мельчайшие обстоятельства жертвоприношения, по поводу которого писались гимны, должны были нести символическую и психологическую нагрузку, что было хорошо известно авторам древних Брахман».[4] Очевидно, что характеристика, данная Шри Ауробиндо Брахманам, адекватна содержащейся в них информации и согласуется со взглядами на них современных индологов. В некоторых случаях он использует данные Брахман при реконструкции ригведийского символизма.[5]

Так что обращённый к Шри Ауробиндо призыв С. Радхакришана «при объяснении духа ведийских гимнов… руководствоваться точкой зрения, выраженной в брахманах и упанишадах, которые непосредственно следуют за ведийскими гимнами», можно обратить к самому критику с пожеланием глубже ознакомиться с работами критикуемого им исследователя, в том

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 13.
[2] Там же. — С. 14.
[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 522.
[4] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 8. Основы индийской культуры. — С. 262.
[5] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 155 и 382.

числе и с теми, в которых им прослеживается переход от РВ к Упанишадам и Бхагавадгите…[1] Сам С. Радхакришнан утверждает, что Брахманы и Упанишады «представляют собой продолжение и развитие воззрений гимнов... развивают… положения высочайшей религии, содержащейся в ведах». Однако именно на этой преемственности и настаивает постоянно Шри Ауробиндо.[2] При этом он подчёркивает: «Я не говорю, что сокровенное ведическое знание тождественно Брахмаваде. Терминология различна, значительно более развито содержание, многое утрачено или отвергнуто, многое добавлено; отринуты старые идеи, внесены новые истолкования, до минимума сведён элемент символики, заменённый ясными и открытыми философскими формулировками и концепциями».[3]

В то же время нельзя согласиться с К. Сатчиданандой Мурти в его приписывании Шри Ауробиндо узкой исключительности мистико-символического прочтения РВ, не терпящей и не признающей иных, внешних интерпретаций. Наоборот, как можно убедиться из «Тайны Веды», Шри Ауробиндо изначально говорил о параллелизме внешнего профанического (в основном ритуалистического и натуралистического) и внутреннего (духовно-психологического) смысла ригведийских гимнов: «Система ритуалов, признаваемая Саяной, может сохранять своё внешнее значение, можно принять и общие концепции натуралистического толкования, открытого европейскими исследователями, но за всем этим пребывает истинная и всё ещё скрытая тайна Вед — тайные слова, *niṇyā vacāṃsi*, изречённые для тех, кто чист в душе и пробуждён в знании».[4] И та же самая мысль снова высказывается им в 1940-е гг.: «Ряд богов — Варуна, Сарасвати — обладали как психологической, так и физической функцией. Я готов пойти и дальше и утверждать, что двойственность функции может быть прослежена по всей Веде и в отношении других богов тоже, например, Агни

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 5. Упанишады. Кена и другие / Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2002. — 480 с.; Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 11. Эссе о Гите — I / Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2008. — 400 с.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 9, 12, 14–15, 35, 63, 191, 257–258, 273, 282, 336, 340, 399, 508; Он же. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 31–33, 36, 520–521; Он же. Собрание сочинений. Т. 8. Основы индийской культуры. — С. 149 и 273–276.
[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 520.
[4] Там же. — С. 8.

и даже Марутов».[1] См. также: «В древней ведической системе всегда был двойной смысл, физический и психологический, внешний и символический, внешняя форма жертвоприношения и внутреннее значение всех его обстоятельств».[2]

При отвержении интерпретации РВ Шри Ауробиндо С. Радхакришнану «легче допустить, что более поздние религии и философские системы возникали из грубых домыслов и примитивных моральных представлений и духовных устремлений раннего ума, чем считать их деградацией первоначального совершенства». Однако и Шри Ауробиндо утверждает, что «самая ранняя полностью осознанная форма религии неизбежно — ибо человек на Земле начинает с внешнего и движется ко внутреннему — должна быть поклонением внешним Силам Природы, наделяемым сознанием и личностными качествами, которые человек обнаруживает в самом себе».[3] Принципиальная ошибка С. Радхакришнана и Ф.М. Мюллера с его «психологической религией» заключается в том, что, верно определяя направленность религиозного развития человечества от внешнего (материального) к внутреннему (духовно-психологическому), они относят ригведийскую религию к первой стадии, в то время как она является продуктом второй, но скрытой в специфической охранительной оболочке внешнего Богопочитания. Как указывает Шри Ауробиндо, «нет сомнения, что вначале существовало поклонение силам физического мира — Солнцу, Луне, Небу и Земле, Ветру, Дождю, Буре и прочим силам, Священным Рекам и множеству богов, которые управляли явлениями Природы. Это общая особенность древнего культа поклонения в Греции, Риме, Индии и у других народов древнего мира. Но во всех этих странах такие боги постепенно приобретали более высокие, психологические функции... В Индии… ведические боги, развив свои психологические функции, в значительной мере сохранили определённость внешнего характера… в значительной степени благодаря тому, что сохранилась Ригведа, в которой сосуществовали и в равной степени подчёркивались их психологические и их внешние функции… Превращение, очевидно, происходило под влиянием культурного развития этих древних народов, которые всё больше опирались на разум, всё меньше были поглощены физической жизнью и, по мере того, как успешно

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 521.
[2] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 11. Эссе о Гите — I. — С. 125.
[3] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. — С. 6.

развивалась их цивилизация, у них возникала потребность видеть в своей религии и в своих богах более возвышенные и тонкие стороны, которые могли бы подтвердить их новые, в большей степени ментальные, концепции и интересы и открыть им подлинно духовное существо или некую небесную фигуру — дающую божественную поддержку и санкционирующую их действия. Однако главнейшая роль в определении и углублении этой направленности вовнутрь, несомненно, принадлежит мистикам, которые оказывали огромное влияние на эти древние цивилизации. Действительно, почти всем им предшествовала эпоха Мистерий, когда люди, обладавшие более глубоким уровнем знаний и самопознания, устанавливали свои порядки, значимые ритуалы, символику и тайную практику внутри или на границе более примитивных внешних религий. Этот процесс принимал различные формы в разных странах. В Греции существовали орфические и элевсинские мистерии, в Египте и Халдее — жрецы с их оккультной практикой и магией, в Персии — волхвы (маги), в Индии — риши. Важнее всего для мистиков было самопознание и углубленное знание мира. Они обнаружили, что под оболочкой внешнего физического человека находится глубинное «я» и внутреннее существо, открыть и познать которое есть его высочайшая задача... Эти мистики также обнаружили Истину, Реальность, лежащую за внешними проявлениями вселенной, и её открытие, следование ей, осуществление этой Истины было их великим устремлением. Они раскрыли тайны и силы Природы, которые не принадлежали физическому миру, но были способны дать оккультную власть над ним и над предметами, находящимися в нём; систематизация этого оккультного знания и способностей также сделалась одним из их главных занятий. Но безопасно заниматься этими вещами можно было только после трудной и тщательной подготовки, соблюдения дисциплины и очищения своей природы — человеку обычному это было не под силу. Вступая в эту область без суровой проверки и подготовки, человек подвергал опасности и себя, и других; это знание, эти силы могли быть неправильно использованы, неправильно истолкованы, обращены от истины ко лжи, от добра ко злу. По этой причине всё это было окружено строгой тайной, и под её покровом знание передавалось от учителя к ученику. Была создана завеса из символов, за которой могли укрыться эти таинства, выработан язык, доступный пониманию лишь посвящённых и непонятный для других или понимаемый ими в смысле, лежащем на поверхности, который тщательно укрывал

подлинное значение и тайну слов. Это было сутью мистицизма повсеместно».[1]

Замечания С. Радхакришнана о том, что интерпретация РВ Шри Ауробиндо не «соответствует тому, что мы знаем об общей природе развития человека» и что он «не решается следовать Ауробиндо Гхошу, какой бы остроумной его точка зрения ни была», не могут быть названы научными контраргументами и вряд ли требуют какого-либо ответа…

Т.о. мы увидели, что ни с формальной, ни с содержательной точек зрения герменевтическое наследие Шри Ауробиндо по вопросам истолкования РВ не является чем-то чужеродным академической ригведологии Запада. Между ними нет никакой непреодолимой пропасти, наблюдаются только органические взаимосвязи. Более того, выводы Шри Ауробиндо чаще всего являются выражением передовой научной методологии и десятилетия спустя подтверждаются последующими поколениями ведущих профессиональных санскритологов Европы. Многие из них находятся под явным и/или скрытым воздействием его ригведологической мысли, в той или иной степени разрабатывая сформулированные им положения, часто безо всякой ссылки на него как на первооткрывателя или предшественника, что явно нарушает этические принципы научного исследования. Между тем, для дальнейшего прогресса ведологии представляется совершенно необходимым наконец отбросить ходячие представления о несовместимости интерпретаций РВ Шри Ауробиндо и академическими школами западной индологии и использовать в полном объёме предложенные им наработки. Хотелось бы закончить этот историографический этюд повторением слов, высказанных нами в статье 1999 г.: у подхода Шри Ауробиндо «есть все основания быть главным средством изучения древневедических гимнов и ведических гимнов вообще»…[2]

---

[1] Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны мистическому огню. — С. 16–18.
[2] Семененко А.А. Интерпретация религиозной системы индоариев. — С. 65.

Послесловие

Автора настоящей работы, замечательного российского историка и историографа ранневедийского периода истории Индии — Александра Андреевича Семененко — можно охарактеризовать как смелого, прилежного, эрудированного, очень трудолюбивого, внимательного к деталям и проницательного исследователя, от критического ума которого, в конечном счёте, не ускользнёт ни одно несоответствие из числа тех, что в изобилии присутствуют в распространённых ныне академических и популярных интерпретациях древних памятников. В этом смысле, фигура автора настоящей книги едва ли может считаться менее уникальной, чем фигура создателя предмета этой книги — Ауробиндо Гхоша.

Среди древних памятников *Ригведа* занимает особое положение и продолжает играть особую роль не только в культуре Индии, но и в культурном наследии всего человечества. От правильного объяснения и истолкования её содержания во многом зависят наши представления о динамике развития человеческой культуры в целом — как минимум, в течение последних четырех тысячелетий. И именно вокруг *Ригведы* мейнстрим западной индологии создал путаницу и непроницаемую завесу тайны, вся суть которой заключается в том, что большинство исследователей *Ригведы* просто не желают воспринимать её как *целостный памятник*, ограничиваясь истолкованием лишь некоторого набора отрывочных привычных образов, среди которых выбираются, как правило, наиболее примитивные (хотя бы по видимости), чтобы, по соображениям "научной политкорректности", наиболее эффективно подтверждать *ложный тезис* о том, что "в те времена человечество ещё не было достаточно развито". Таким "исследователям" остается только посочувствовать. Так уж получилось, что жанр *Ригведы* — это не жанр букваря для начальной школы, а поэтому понять её под силу даже далеко не каждому высокоэрудированному исследователю, но, несмотря на все попытки сделать её "всего лишь памятником примитивной поэзии кочевников–скотоводов" со стороны каждого выскочки с дипломом хоть какого-нибудь образовательного учреждения (хотя даже Гарвард и Оксфорд не являются гарантией защиты всех находящихся на их территории от невежества или тупости в каждом конкретном случае), она по-прежнему остается невзятой вершиной. Теперь стоит немного сказать о предмете данной работы.

Как нам видится, именно Ауробиндо Акройду Гхошу автор настоящей работы обязан развитием углубленного интереса как к *Ригведе*, так и к индийской культуре в целом — и культуре преимущественно духовной, творческой, ищущей Знание и созидающей формы. В этом смысле, данная работа представляет собой хороший пример пролегомен к собственным исследованиям автора, с которыми читатель может ознакомиться самостоятельно, поскольку в нынешний цифровой век все они доступны в Сети. В некотором смысле, Александр Андреевич Семененко выступил прямым продолжателем научного направления, заложенного самим Ауробиндо Гхошем, — и при том, именно в русле западной академической традиции.

Биографический образ Ауробиндо Гхоша, выстраиваемый автором во вводной части и продолжаемый далее, даёт нам уникальный пример человека, в пределах единой личности которого оказался возможен синтез лучших достижений европейской и индийской культур, кульминацией которого стала разработка Гхошем собственной духовно-философской системы под названием *интегральной йоги* (при этом, именно *Ригведу* сам Гхош считал, если так можно выразиться, главной отправной точкой своих самостоятельных исследований, уже не связанных с простым получением образования, будь то в европейской или индийской культурно-академической традиции). Ауробиндо Гхош является бенгальцем, индийцем по происхождению. К сожалению, среди европейцев удачных примеров такого синтеза на основе колоссальной эрудиции, с одновременным знакомством с несколькими культурными традициями в качестве их *живого носителя* мы пока не знаем (во всяком случае, в таких масштабах). В этом смысле, фигура Ауробиндо Гхоша остаётся уникальной для всего XX и прошедшей части XXI века. Уже одно это обстоятельство должно бы побудить серьёзного и вдумчивого исследователя отнестись к интерпретации Гхошем *Ригведы* с должным вниманием и тщанием. Ауробиндо Гхош, вопреки расхожим представлениям малоосведомлённой публики, не является какой-то непонятной "сугубо индусской фигурой", вроде современных "свами" или "бабаджи". Это именно *учёный*, в самом привычном образованному европейцу понимании этого слова, и учёный, духовный поиск которого оказался прямым продолжением его научного поиска и исследований (что встречается чрезвычайно редко).

Ригведа — это, безусловно, очень сложный памятник. Объявить её "сборником стихов примитивных скотоводов–кочевников" мог бы только либо крайне малообразованный, либо весьма недалёкий человек. К сожалению, примеры таких объявлений встречаются периодически и в пределах собственного академического информационного пространства, а не только в околонаучных кругах. *Ригведа* — это памятник чрезвычайно древний. Уже в Древней Индии времён Яски и Будды Гаутамы (около 6 в. до н.э.) он считался чрезвычайно архаичным, а язык его простому обывателю или даже просто образованному человеку был непонятен, т.к. язык этот отличался от обычного разговорного языка и языка образованных слоёв общества не только тем, что был языком *символическим* (ритуально-символическим), но и тем, что язык этот относился к совсем другому периоду индийской истории.

Этот древний период индийской истории, который многие полагают бесписьменным, отстоял от эпохи классической индийской истории, начинающейся со времён Александра Македонского и Чандрагупты Маурьи (4 в. до н.э.), на многие сотни лет. В пользу этого говорит, прежде всего, тот факт, что между *Ригведой* и последующей литературой Индии (духовной, научной и художественной) лежит не столько непреодолимая пропасть и даже разрыв (как иногда утверждают и некоторые последователи Ауробиндо Гхоша), сколько огромный пласт текстов, являющихся как прямыми, так и побочными наследниками того творческого и созидательного периода первоначальной истории индоариев в Индии, который зафиксирован в *Ригведе*. Прежде всего, в этот корпус текстов входят оставшиеся три Веды, из которых две — *Яджурведа* и *Атхарваведа* — представляют собой интерес в том плане, что в них, в отличие от *Ригведы*, можно увидеть более прозрачную связь ритуала и абстрактного духовного символизма, что ещё раз подтверждает (в силу того, что *Ригведа* и остальные Веды всё-таки относились, в целом, к одной эпохе), что *Ригведа* никак не могла не быть памятником духовным исканиям прежде всего.

Другим доводом в пользу именно *психолого-символического* истолкования содержания *Ригведы* должно служить то, что в последующих текстах, наряду с более детальной разработкой ритуально-символической тематики, наблюдается некоторое обеднение именно в части ярких поэтических образов. Параллели между *Ригведой* и периодом мистерий в

истории Древней Греции отмечались неоднократно (они упоминаются и в тексте данной книги). Здесь нужно отметить только то, что знание в ту далекую эпоху (причём, знание как сугубо духовное, так и социальное, а также ранненаучное) передавалось несколько иным, отличным от современного, способом. Прежде всего, в начале пути любой ученик получал посвящение. *Посвящение* означает, что серьёзное знание никогда не подлежало разглашению случайным людям на базаре (именно поэтому самые священные тексты, в отличие от хозяйственных документов, в Индии было очень долго запрещено записывать вообще). Таким образом, хотя в различные периоды истории герметичность этой традиции была различной (а иногда чрезмерный герметизм приносил больше вреда, чем пользы), нужно отметить, что в целом она была свойственна ей всегда. Именно это и отражено в высокосимволическом языке *Ригведы*, и именно такой язык много позже используют в качестве инструмента для передачи и сохранения (и *охранения от посторонних*) своих традиций индуистские и буддийские *тантры* (на что также указывал Шри Ауробиндо). Однако есть одно существенное различие между символическим языком *Ригведы* и позднейшими формами "сумеречного языка" текстов отдельных духовных традиций и школ.

Основной задачей авторов гимнов *Ригведы* было не столько сокрытие знание за пеленой непонятных образов, сколько передача знаний, относящихся к разным, но структурно сходным сферам, в рамках одних и тех же образов. На этой стадии развития не было высокоформализованных дисциплин, которые отделяли *логическую форму* от разных содержаний, так, чтобы, в случае, если она оказывалась сходной в совершенно различных предметных областях, на это обращали внимание уже впоследствии. В древнюю эпоху знание было очень *компактным* (не по общему объёму, а по форме и способу хранения), если не сказать конденсированным, относилось ли оно к собственно науке, социальному праксису, мифологии или сфере духовно-психотехнических упражнений. В связи с этим, не только в рамках одних и тех же текстов, но и в пределах одного предложения могли одновременно описываться не столько "разные пласты реальности" (как иногда говорят современные мистики), сколько разные области применения одной и той же *схемы мышления*, чувствования, действования, речения и т.п. Именно поэтому гимны Ригведы предстают перед нами как озарения — ведь это не только открытия новых внутренних горизонтов, но и иллюстрация

чрезвычайно глубокой связности всего сущего, его практически познаваемого единства. И уже во вторую очередь вокруг такого знания формировалась собственно мифология во вторичном, профанном понимании этого слова — такая мифология, которая руководит сознанием масс и в так называемых цивилизованных странах до сих, при этом совсем не будучи укоренённой в какой-либо древней традиции (что делает её куда более непрозрачной и годной для манипулирования массами).

Второй момент, который мы считаем важным отметить, состоит именно в значимости *Традиции*. Безусловно, в истории человечества, в разные эпохи и в разных странах периодически появляются титаны мысли, которые способны воссоздать человеческую культуру практически с нуля и сделать величайшие беспримерные открытия. Тем не менее, если в современную таким столпам мысли эпоху у них не находится не только достойных последователей, но и хотя бы одного человека, способного хотя бы повторить по образцу и тем самым "верифицировать" все основные достижения своего учителя, то "текст" достижений такого учителя будет мертворождённым, т.к. окажется непонятным уже в эпоху своего создания. Среди сторонников и последователей Ауробиндо Гхоша за пределами Индии, к сожалению, пока нет фигур такого же масштаба и выучки, как и он сам. Поэтому нельзя ставить знак равенства между наследием *Ригведы* и наследием самого Шри Ауробиндо. В случае *Ригведы*, безусловно, ситуация не была столь грустной. В пользу этого говорит, прежде всего, тот факт, что гимны *Ригведы* составлялись на протяжении многих поколений искателей. Следовательно, *Ригведа* сама по себе представляет исторический документ, фиксирующий традицию не столько даже "развития" духовно-символического знания, сколько его передачи от отцов к сыновьям и от учителей к ученикам с целью дальнейшего углубления и *более удачного и детального выражения* на человеческом языке.

Принимая это во внимание, мы с большим трудом можем допустить, что *Ригведа* совсем не оставила прямых наследников своей традиции (особенно, с учётом изобильных поздних параллелей её открытиям в совсем других духовных традициях как в Индии, так и в сопредельных странах). В связи с этим, нам представляется важным следующий этап исследований, который сможет подтвердить основные открытия Ауробиндо Гхоша, а также предложенную им интерпретацию. А именно: требуется очень обстоятельно исследовать остальной корпус ведийской литературы дофилософского и

донаучного периода, т.е. относящийся к добуддийской эпохе. К этому периоду относится очень много текстов, основные жанры которых — *брахманы* (главное содержание которых — спекуляции о символическом значении жреческих ритуалов), *араньяки* и *упанишады* (содержание которых состоит в переходе от ритуальных спекуляций к сугубо духовно-медитативным упражнениям, но с использованием всё того же ритуального символизма), а также *кальпа-сутры* (главное содержание которых — предписания по возведению ритуальных объектов и выполнению обрядов; при этом жанр сутр, т.е. системного свода кратких правил, кладущихся в основу определённого вида деятельности при обучении, зародился именно тогда, когда были составлены первые *шраута-сутры*). Держателями этих текстов были, в том числе, и *прямые потомки* составителей гимнов *Ригведы*, со временем организовавшиеся в несколько более, нежели изначально, закрытые сообщества, в то время как эпические произведения и былины (*пураны*, *Махабхарата* и *Рамаяна*) были как раз экзотерическим знанием, доступным широкой публике на разговорном языке. Исследование преемственности в пределах этой большой эпохи ведийских и поздневедийских текстов представляет собой важнейшую научную задачу. Тот факт, что, например, *упанишады* имеют только (sic!) символическое истолкование именно в духе Ауробиндо Гхоша, но не имеют при этом, как правило, ни натуралистического, ни социального, ни обрядового истолкования, весьма знаменателен: дело в том, что упанишады относились к разряду особо тайных и ревностно охраняемых текстов, которые передавались от учителя к ученику одновременно со знанием собственно Веды. Поэтому трудно предположить, что они созданы в отрыве от самих Вед и в совсем другую эпоху. Гораздо логичнее предположить, а затем последовательно исследовать связь между ними, предполагаемую их одновременным формированием в качестве разных сторон *единого знания*. *Упанишады*, с одной стороны, и *шраута-сутры*, с другой, — это отличный пример начинающейся специализации прежде "синкретического" знания (не в смысле его фрагментарности или лоскутности, но в смысле изначальной текстовой мультидисциплинарности, обслуживания единым текстом целой совокупности разных областей знания), это два продолжения и ответвления прежде единой традиции Вед, в рамках которой существовало прежде только деление на мнемоническую (подлежащую запоминанию) *мантровую* часть и *коллоквиальную*, объяснительную (подлежащую обсуждению с учителем и с соучениками) *брахмановую* часть, которые так и назывались — Мантра и

Брахмана (последняя позже разделилась на собственно Брахману, Араньяку и Упанишаду, изначально представляя собой их тематическое единство). *Кальпа-сутры* же развились тогда, когда "держателей традиции", ставших к тому времени общественным классом, стало слишком много, и многие из них стали ограничиваться лишь реализацией своих жреческих функций в обществе, зачастую состоявших из выполнения одного лишь выхолощенного ритуала. Меньшинство же составляли продолжатели той линии собственно духовных и философских исканий, начало которой было положено авторами гимнов *Ригведы*.

Иногда мнимое отсутствие преемственности между *Ригведой* и даже собственно другими Ведами (относящимися к тому же историческому периоду) пытаются проиллюстрировать тем, что в более поздних Ведах как будто несколько другая мифология, божества и некоторые образы — так, будто последующие памятники должны просто копировать *Ригведу* или рассказывать то же и в том же стиле, что и она, но, возможно, несколько другими словами. С таким подходом трудно согласиться, прежде всего, по той причине, что *Ригведа* всеми другими памятниками древнеиндийской литературы уже *предполагалась*, как бы "держалась в памяти", а значит, воспроизводить её содержание в ещё одном, положенном рядом новом памятнике вряд ли можно счесть достойным применением и без того ограниченных человеческих сил и способностей даже самого гениального и продуктивного образца. Согласно преданию, Веда прежде была единой, но затем была разделена на три и, позднее, на четыре части. Если говорить об архаичности, то *Ригведа* и *Самаведа* представляют собой вообще части (а местами — *варианты чтения*) единого прежде памятника — абсолютно по всем показателям, кроме того, что собственно *Самаведа* намного меньше по объёму и включает гимны не по всем тем же темам, что представлены *Ригведой*. Но у неё было другое предназначение — она пелась. Это никак нельзя считать доводом в пользу её "намного более позднего происхождения" по сравнению с *Ригведой* и, тем самым, оторванности от первоначального периода духовного поиска. Что касается *Атхарваведы*, то она была включена в число Вед сравнительно поздно — возможно, накануне возникновения буддизма (т.е. очень поздно). Это объясняется тем, что, хотя по форме она состоит из таких же стихов–*ричей*, как и *Ригведа* (они даже называются так же), у нее было несколько другое применение изначально — военно-магическое и знахарско-медицинское. Поэтому, хотя в её состав и

включены некоторые сравнимые с *Ригведой* по древности фрагменты, как целое, т.е. именно как сборник, она должна была оформиться много позже.

Яджурведа же представляет собой особый интерес тем, что стоит особняком. У неё не очень много пересечений с *Ригведой*, и построена она совсем по другому принципу. Следует напомнить, однако, что Шри Ауробиндо в иллюстративных цитатах из Вед и в эпиграфах к своим произведениям цитирует также и *Яджурведу*, несмотря на то, что признаёт безусловное первенство за *Ригведой*. Автору настоящих строк представляется, что именно *Яджурведа*, вкупе с примыкающими к ней и к *Ригведе Брахманами*, и является тем самым смысловым мостом, который позволит прояснить и подтвердить предложенную Шри Ауробиндо интерпретацию, а также продемонстрировать куда большую укоренённость самой Ригведы в средневековой и современной индийской культуре не столько через её прямое цитирование и толкование, сколько через её прямое наследие, проходящее неразрывной нитью от Трёх Вед вплоть до позднейших философских, йогических и научных сочинений.

Все Веды нужно воспринимать в этой связи прежде всего как исторические документы. Если *Ригведа* свидетельствует период первоначальных поисков и великих открытий в самых разных сферах знаний (но прежде всего, в духовно-психологической сфере), то *Яджурведа* является попыткой именно первичной систематизации не только самих полученных в прежних открытиях знаний, но и того, как эти знания (а *знание тождественно результативной деятельности*) можно *воспроизводить* неоднократно. Здесь прямая параллель в современной науке: *Ригведу* можно уподобить своду открытий (часть из которых случайна) и журналов с записями о первых *экспериментах*, а *Яджурведу* — скорее учебнику для высших учебных заведений или краткой энциклопедии, где собрано, систематизировано и обобщено всё то, что уже удалось сделать воспроизводимым. Тот факт, что *Яджурведа* — притом, иногда скучноватым языком — описывает прежде всего десять основных форм *Яджни*, или так называемого ведийского жертвоприношения, или священнодействия, не должен вводить в заблуждение. В те времена все значимые формы человеческой деятельности (включая выполнение социально-организующих функций) и познания характеризовались термином "священнодействие".

Значительная часть этих священнодействий и их элементов прекрасно

известна ещё *Ригведе*, и нет оснований полагать, что в случае двух этих разных памятников и речь идёт о двух совершенно различных предметах. Безусловно ритуальный акцент *Яджурведы*, каким он нам видится теперь при поверхностно-буквальном её прочтении, в глубине веков (принимая во внимание развитие мистико-спекулятивных текстов на основе символов, взятых именно и только из так называемого ритуала) отнюдь не должен был быть значительно большим, нежели таковой у *Ригведы*. Именно поэтому *Ригведа* и *Яджурведа* — это два важнейших начала индийской духовной литературы, полное исследование и сравнение которых сможет дать нам впервые относительно завершённую картину той эпохи с опорой лишь на её собственные памятники. В дополнение, нужно ещё раз напомнить, что время составления первых гимнов *Ригведы* отстоит от её окончательной кодификации как целостного памятника, как минимум, на несколько столетий. При этом, структурность *Ригведы* как целого указывает на то, что сведение воедино всех гимнов делало уже другое поколение людей, среди которых было много систематизаторов уже и без того богатого прежде накопленного знания. Таким образом, время кодификации *Ригведы* как целостного памятника, как бы концентрическими кругами смыслов охватывающего сферу первых результативных опытов поиска Знания, должно стоять куда ближе по времени к составлению законченных произведений ведийского канона, чем ко времени первых опытов "первых провидцев" ригведийской традиции, что, скорее всего, означает, что кодификация *Ригведы* и составление самых старых редакций *Яджурведы* (и вошедших в неё ранних фрагментов *брахман*), а также выделение гимнов *Самаведы* произошли в один исторический период (который традиция и знает как "разделение Единой Веды на три части").

При знакомстве с Ведами *Ригведе* обычно отдают предпочтение именно ввиду её кажущейся большей свободы от конкретных социально-культурных форм. При этом, её часто полагают средоточием именно сакрального, а не только и не столько научного знания. Здесь нам видится некоторое противоречие: нежелание повторять чужой путь для роста собственной компетентности, если он пролегает в определённых рамках (которые как будто кажутся навязанными кем-то извне — в случае *Яджурведы* и остальных частей *Шрути* это как будто "деградировавшее жречество", в среде которого не было более ни одного знатока *Ригведы*), приводит к "хаосу восхищения": *Ригведа* остаётся высокой и недостижимой,

но за бортом оказываются рассказы современников её составителей или их ближних потомков о том, *как именно* это знание было впервые получено и *как* его можно получить непосредственно снова, чтобы не изобретать велосипед. Ауробиндо Гхош пишет о своих открытиях весьма и весьма подробно, если не сказать автобиографично. Будучи уникальной фигурой и действительно величайшим исследователем Вед (и особенно *Ригведы*) в новейшее время, он не должен остаться единственной и последней такой фигурой или, что ещё хуже, превратиться в идола. Всё это должно побудить нас к тому, чтобы попытаться *повторить его путь*, а то и постараться пройти дальше, подтвердив всё сказанное им на *практике* и на более широком материале, что он бы несомненно приветствовал.

Несомненной заслугой Александра Андреевича Семененко является то, что говоря об интерпретации *Ригведы* Ауробиндо Гхошем, в своей книге он всегда показывает последнего именно живым искателем и учёным, хоть и препарирующим пространства сакрального. Поэтому настоящую работу следует полагать прежде всего источником вдохновения для всякого мыслящего ума и для всякого духовно-философского искателя, предпочитающего действовать не в пустом пространстве, а, как говорил в своё время сэр Исаак Ньютон, "стоять на плечах гигантов" — для того, чтобы "видеть дальше других".

И.А. Тоноян-Беляев

3 декабря 2015

Содержание Стр.